John Yolta
1947

LE DISCERNEMENT DE LA VRAYE ET DE LA FAUSSE MORALE:

OÙ

L'on fait voir le faux des Offices de Ciceron, & des Livres de l'Amitié, de la Vieillesse, & des Paradoxes.



A PARIS,
Chez FLORENTIN & PIERRE DELAULNE, ruë S. Jacques, au dessus de la ruë des Mathurins, à l'Empereur.

M. DC. XCV.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.



AVERTISSEMENT.

BIen des gens l'ont dit avant moy : Il n'y a rien de plus important, de plus inconnu, & de plus négligé que la Morale.

Quelques notions que chacun apporte en naiſſant, font que tout le monde croit la ſçavoir. Quelques maximes qui ſe débitent tous les jours, font que preſque tous la dédaignent, ou en parlent d'un air moqueur. En effet, on ſçait aſſez ce qu'elle a de général : c'eſt le détail qu'on en ignore, & dont on a beſoin; mais ce détail eſt déſolant. Les paſſions s'y trouvent ſurpriſes dans tous leurs rafinemens, & dans toutes leurs adreſſes ; les ſens s'y trouvent réprimez, & l'imagination rabaiſſée. Les hom-

mes toûjours ſenſibles n'ont donc garde de le goûter, quoy que ſouvent ils le demandent. Cependant il faut les inſtruire, pour ainſi dire, malgré eux. Pour cela, il faut les ſurprendre. Comment s'y prendra-t'on ? Chacun veut eſſayer de ſa maniére; & la plus commune, c'eſt de divertir en donnant des leçons. Dans cette vûë, pluſieurs ſe ſont aviſez de critiquer tous les états de la vie, toutes les paſſions, & tous les vices; afin qu'au milieu de mille différens portraits, chacun reconnût ſon caractére, & en ſentît le ridicule. C'a été du moins un beau prétexte à la Satyre, & un moyen aſſûré pour apprivoiſer les eſprits. Mais l'expérience n'apprend que trop, que par là on n'obtient pas ce qu'on aſſûre qu'on ſe propoſe. Il arrive tout le contraire. Les hommes toûjours contens d'eux-mêmes,

ne ſe font nulle application de ce qu'ils liſent ; parce que perſonne ne veut rire de ſoi-même ; & l'un ne manque jamais d'appliquer à l'autre ce qui convient le mieux à ſa propre perſonne. De maniére qu'au lieu d'établir la Morale, il ſe trouve qu'on la ruine de plus en plus ; parce qu'au lieu de faire rentrer les hommes en eux-mêmes, ſelon la fin qui luy eſt propre, on applique chacun d'eux aux défauts de ſon prochain ; & on répand l'eſprit de raillerie & de critique directement contraire à la charité.

Un Auteur, que pluſieurs éditions de ſon Livre ont rendu fameux, ayant connu l'uſage qu'on faiſoit dans le monde, de ſa maniére de peindre les mœurs, a déclaré qu'il n'avoit point eu en vûë les perſonnes auſquelles on appliquoit ſes peintures. Il faut l'en croire ſur ſa parole : mais on

pourroit lui dire en ami, qu'en qualité de faiſeur de caractéres, il devoit connoître celui du genre humain en général, qui eſt de ſortir toûjours de lui-même pour chercher priſe au dehors, & de s'acharner ſur autrui, pour peu d'occaſion qu'on lui en donne.

Ces maniéres de moraliſer étoient permiſes aux Payens, qui vivoient dans les ténébres; & on doit les laiſſer aux Comédiens, qui n'écoutent pas l'Egliſe, & qui mépriſent les loix de la charité.

Il faut, ſi je ne me trompe, pour inſtruire les hommes, leur faire voir diſtinctement l'oppoſition de leurs maximes aux régles de la Raiſon; leur découvrir le principe qui les fait agir, & les rabattre ſur eux-mêmes. Que ce ſoit en les divertiſſant, à la bonne heure; mais il faut qu'ils ſe con-

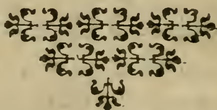
noiſſent, & qu'ils ayent honte de ce qu'ils ſont. L'homme ſans la Religion, n'eſt que baſſeſſe & orgueil, quelque air de juſtice & de grandeur qu'il ſe donne; c'eſt un juſte ſujet de confuſion.

Pour en convaincre mes Lecteurs, j'ai éxaminé tout ce qu'on admire le plus dans Ciceron, dont il ſemble que les Sages du monde ayent voulu faire leur modéle; & j'ai fait voir que rien n'eſt plus faux, ni plus trompeur que ces grandes maximes qu'on tire de lui de pére en fils, & dont on fait toute la parure du beau monde.

Il eſt vrai que Ciceron ne pouvoit pas mieux dire, ni mieux faire que ce que nous voyons dans ſes écrits: mais il ne s'enſuit pas qu'il ait parlé pour les Chrétiens; & on verra dans la ſuite de cet Ouvrage, que ſes diſcours ne peuvent ſervir qu'à répandre l'eſ-

prit du Paganiſme. C'eſt directement cet eſprit trop chéri & trop familier dans le monde, que j'attaque en critiquant Ciceron.

Si l'on ne trouve pas le nom de quelques Auteurs dont je rapporte des paſſages, c'eſt qu'il me ſemble que dans un Ouvrage de cette ſorte, l'honnêteté ne permet pas de nommer ceux dont on n'approuve pas les ſentimens. Qu'on nomme, ou qu'on ne nomme pas des Auteurs, cela eſt indifférent à un Lecteur qui demande qu'on l'éclaire.



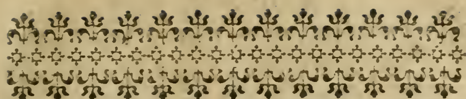


TABLE DES CHAPITRES Contenus dans ce Livre.

Fin de la Table.





LE DISCERNEMENT DE LA VRAYE ET DE LA FAUSSE MORALE.

CHAPITRE PREMIER.

Difference de l'ame & du corps. L'usage de la connoissance des biens de l'ame. Source des dereglemens de la vie. En quoy le pauvre & le riche sont également à plaindre.

L'HOMME ne peut se considerer sans reconnoître qu'il *pense* & qu'il y a en lui de *l'étenduë*. L'homme est donc composé de deux substances tres-différentes. Car on

ne peut rien concevoir de plus différent que *l'étenduë* & la *pensée*.

Ce qui *pense* est plus noble que ce qui est *étendu*. Les mêmes biens ne conviennent donc pas à l'une & à l'autre substance, & ceux de la substance qui *pense* sont preferables à ceux de la substance étenduë.

Pour découvrir quels sont les biens de ces deux substances qui sont *l'ame* & le *corps*, il faut examiner la nature de ces mêmes substances. Le *Corps* est divisible, corruptible par conséquent & sujet à la mort. *L'ame* est indivisible, incorruptible par consequent, & immortelle. Il faut donc à l'un des biens qui périssent, & à l'autre des biens qui durent toûjours.

Les richesses, les honneurs & les plaisirs périssent, ils passent & il n'en reste rien. Ce ne sont donc pas des biens de l'ame. La verité & la justice ne passent point. Ce sont les seuls biens qui demeurent toûjours. Ce sont donc les seuls qui conviennent à l'ame.

Il est vray que n'y ayant dans l'homme que l'ame qui soit capable de sentiment, tout ce qui s'appelle *bien* ne regarde que cette substance. Cela peut jetter dans l'erreur; & afin de ne s'y pas tromper, il

ne faut pas ici considerer l'ame selon l'union qu'elle a avec le corps, mais selon ce qu'elle est en elle-même. Entant qu'elle est unie au corps, tous les plaisirs sensibles sont ses biens, parce qu'ils lui font aimer la vie présente le païs des corps qui ne peut subsister sans le ministere des ames, mais ils ne contribuent en rien à sa perfection, & ils y nuisent infiniment, si elle n'a soin d'en modérer l'usage ou de n'en prendre qu'autant qu'il est nécessaire pour la conservation de la vie & de la societé. Ses vrais biens, ceux d'où dépend sa perfection & son solide bonheur; je veux dire les biens qui la regardent telle qu'elle est en elle-même, sont donc la verité & la justice.

Il est évident que l'homme qui sur cette distinction de l'ame & du corps, & sur la difference des biens propres à ces deux substances regle son amour & son choix, se trouve dans l'ordre que Dieu lui-même suit par la necessité de son être. Car on ne concevra jamais que Dieu aime le plus ce qui est le moins aimable, ni qu'il donne la preference au moins noble. C'est aussi de cette disposition que dépendent l'égalité & la fermeté d'ame dont on parle tant, & dont on a si peu d'expérience. L'homme par là s'acquitte éga-

lement des devoirs de Sujet & de Superieur, il ne s'afflige point dans la dépendance, & il ne s'enorgueillit point du pouvoir qu'il a de commander, ni l'abbattement, ni la fierté n'entrent point dans son cœur, il sçait s'élever dans ce qui abbat les ames vaines livrées au monde, & il sçait s'humilier dans ce qui les éleve : toûjours au dessus de ce naufrage général, auquel les choses corporelles sont exposées, il voit passer la pompe & les calamitez du siecle sans perdre de veuë un moment ce qui peut unir en lui la perfection & le bonheur.

Mais dans la dépendance où il est de son corps, il se trouve nécessairement sous l'empire de l'orgueil, ou de la volupté, & assujetti par consequent à toutes les passions qui en dérivent. Dans cet état que peut-il faire pour se rendre parfait? Le chemin de la perfection lui est inconnu, ses sens l'attirent sur tous les objets sensibles, son imagination ne lui represente que lui-même, & il trouve une espece de bonheur à suivre ce qu'elle inspire. Le voila donc determiné à s'attacher aux créatures ; & sur le principe qu'il suivi il n'y a pas une passion qui ne sçache se justifier & s'établir une morale.

En effet dans la supposition que l'hom-

me n'est fait que pour le monde present, & que tout ce qui est en lui finit avec la vie, ainsi que les sens & l'imagination le representent, on ne peut mieux faire que de chercher la grandeur & les plaisirs; & dans cette vûë amasser des richesses, & cultiver des amitiez qui répondent aux divers desirs dont on est agité. On ne peut pas les assouvir ces desirs: mais du moins on sent du soulagement en diversifiant leur objet & en ne les contredisant pas.

Si l'on examine bien la vie de presque tous les hommes, on connoîtra qu'elle est une suite de ce raisonnement qu'ils font même sans y penser. La Terre est une source qui ne tarit point; il se presente à nous de toutes parts une matiere féconde, & nous trouvons en nous-mêmes ce qu'il faut pour mettre en œuvre cette matiere, nous en sçavons tirer mille commoditez & mille agréemens, où est le mal de s'appliquer en toutes les manieres possibles les libéralitez de la nature? C'est un principe pour ne plus s'occuper que de belles maisons, d'emmeublemens superbes, des moyens d'éviter ce que les saisons ont de fâcheux & de se donner ce que demande ou la magnificence, ou la mollesse.

Ils trouvent en leurs chemin une infinité de créatures attirantes, des fruits & des fleurs de toutes les eſpeces, des vins délicieux, des viandes exquiſes, des viſages rians. Pourquoy, diſent-ils, ne ſe pas ſervir de tous ces biens ? Tant de beautez, tant de bonnes choſes ſont-elles faites pour rien ? Que fait-on dans le monde ſans un doux commerce ou d'amour ou d'amitié ? Aprés cela, quel amour pour la vie ? quel attachement à la Terre ? Peut-on ſonger à la quitter ? Faut-il que les années coulent ſi vîte ? Que ne donneroit-on pas pour en ſuſpendre le cours ? vingt années de moins quel bonheur ! dix années de plus, quelle diſgrace ! Il faut du moins ne ſe pas dire qu'on eſt vieux, & diſſimuler ſon âge par toutes ſortes de voyes.

C'eſt une expérience certaine qu'on ne fait rien dans le monde *ſans la fortune*. Ceux qui ont pris les devants dans le chemin de la grandeur & des richeſſes peuvent nous repouſſer encore, ou nous tendre la main. Il faut donc, diſent encore les hommes ſur le témoignage des ſens, travailler inceſſamment à ſe faire des amis ; & pour obtenir la faveur employer non-ſeulement les complaiſances & les aſſiduitez, mais encore la flatterie ;

& tout ce que les passions demandent. On ne gagne le monde que par là. Ces raisonnemens sont exacts dans ceux qui ont renfermé leurs espérances dans le temps, & qui ne comptent que sur la vie sensible. Rien n'est plus naturel dans leur systême que l'engagement de deux cœurs qui s'occupent continuellement l'un de l'autre : rien n'est plus légitime que de relever l'extérieur de sa personne, & se donner autant d'éclat qu'il est possible. On veut estre grand , & on veut estre heureux. Ce sont des inclinations naturelles, & qui ne peuvent estre sans effet. Dans ce monde rien n'est grand que ce qui brille & ce qui fait fracas. On n'est heureux que par les plaisirs sensibles. On a donc raison encore un coup de chercher ces plaisirs, & de mettre tout en usage pour briller quand on se borne à ce monde. Aussi voyons-nous qu'il n'est composé que de pompe , de galanterie , & de spectacles , où se trouve une troupe d'inquiets attachez par les yeux & les oreilles, à cause seulement qu'on y amuse le desir insatiable qu'ils ont de la grandeur , & le penchant invincible qu'ils ont pour la felicité.

Dans un tel monde , que peut faire un homme pauvre ? S'il en a le goût où en

est-il? C'est un miserable qui n'est digne que de mépris, & qui ne doit avoir part à aucune societé. Il fait horreur à ceux qui sont dans l'opulence, parce qu'il ne leur fait naître que des idées directement opposées au bonheur qu'ils ont choisi. C'est sur ce fondement qu'on a dit que la pauvreté est la *meurtriere des vertus*, parce qu'il ne se peut qu'un amateur du monde ne tente également la fraude & la violence pour se tirer de cet état: & je défie tous les mondains de montrer par leurs principes que le pauvre a tort lorsque sa misere le fait tomber dans quelque excés que ce puisse estre. Car en vertu de quoi lui objecteroient-ils la Loy de Dieu, eux qui ne la suivent ni dans l'acquisition ni dans l'usage de leurs richesses? Cette Loi sainte n'a-t-elle pour fin que de les maintenir en paix dans leurs injustes possessions?

Il faut donc demeurer d'accord que le pauvre & le riche, épris de l'amour des biens sensibles, raisonnent & agissent conséquemment; mais ils doivent convenir aussi que c'est parce qu'ils n'aiment que la Terre, & qu'ils ne se proposent que la conservation, la durée & les agréemens d'une vie corporelle. En tout autre principe ce sont des insensez. J'en ai déja dit les raisons.

CHAPITRE II.

Erreur de ceux qui veulent établir deux lumieres dans l'homme. Principe de cette erreur. Comment la Raison nous instruit. Excés de ceux qui ne l'ont point connuë. Avantage de ceux qui la connoissent & qui rentrent en eux-mêmes.

LEs hommes sentant bien que dans la préférence qu'ils donnent à des biens périssables ils ne suivent pas les régles de la Raison, & pourtant voulant paroître raisonnables dans leur choix & dans leur conduite, imaginent une double Raison. Il y a, disent-ils, une Raison supérieure & divine, qui est le principe des actions éminentes ; mais que personne ne sçauroit suivre par soi-même : il y a une autre Raison qu'on appelle Raison humaine. C'est celle-là qui est à la portée de tous, & qui fait definir l'homme *Animal raisonnable.*

Ceux qui par cette distinction ne prétendent point s'éloigner de leurs devoirs, disent que l'usage de la Raison humaine » c'est de rechercher la verité, «

» de ne donner au corps que de quoi le » soûtenir, de resister à l'appetit, d'estre » toûjours tranquile, de s'aider les uns » les autres, de faire de la justice l'uni- » que regle de ses actions ; mais que c'est » à la Raison divine à regler le principe, » par lequel nous devons agir & la fin » que nous devons nous proposer. Voilà un beau systême. Mais qui leur a dit que la Raison humaine demeure dans les bornes qu'ils lui donnent ? Ne dit-elle point aussi qu'il est à propos de rechercher les honneurs & les richesses, & de ne pas laisser échaper le temps des plaisirs ? L'avare croit-il être depourvû de cette espece de Raison, en craignant toûjours de dépenser trop-tôt ? Le Prodigue prétend-il ne la pas suivre, lorsqu'il se hâte de dépenser, parce que la vie coule trop vîte, & qu'il veut essayer de tous ses agrémens ? La Raison humaine se bornant au monde present, aux usages & à l'opinion des hommes, il n'y a pas une passion qui ne puisse la mettre dans son parti.

De plus de quelle nature est-elle cette Raison ? est-ce quelque chose de commun à tous, ou de particulier à un chacun ? Est-ce quelque chose d'invariable ou de changeant ? Si elle est commune à tous &

invariable peut-on l'appeller *humaine?* Si elle est particuliere & changeante peut-on en faire une regle fixe & certaine?

On attribuë quelquefois à cette Raison » de faire retirer l'homme au dedans « de lui-même, pour rechercher la verité, « de le mettre en garde contre les sens « & les douceurs de la volupté, de le ren- « dre attentif à ses devoirs, équitable, bien- « faisant, amateur de la societé & du bien « commun, indifferent pour le plaisir & « la douleur, uniquement sensible à la « vertu. Je ne voi pas comment on peut aprés cela ne lui pas attribuer le renoncement à soi-même: car assurément il est compris dans cette pratique.

On feroit mieux, ce me semble, de convenir qu'on prend l'imagination pour une Raison humaine, & la vraye Raison pour une Raison imaginaire. S'il y a une Raison humaine, c'est l'instinct qui nous porte vers les biens de la vie présente, c'est ce qui est en nous formé des impressions que les objets sensibles font sur nous, impressions d'où naît l'esprit du monde, & qui remplissent l'ame d'idées & de sentimens contraires à ses véritables interêts. Aussi appelle-t'on dans certain temps cette prétenduë Raison, *prudence de la chair, raison volage, char-*

nelle, *téméraire*, *superbe:* ce qui fait assez entendre qu'on la regarde plûtôt comme l'abus de la Raison, que comme la Raison même.

Il ne peut donc y avoir deux Raisons. Cela est évident. La verité est une & indivisible. La Raison d'où elle dépend est donc une & indivisible. La verité est éternelle & presente à tous les esprits : on a connu dans tous les temps, & il n'est pas nécessaire de l'apprendre les uns des autres, qu'il ne faut pas avoir deux mesures, l'une pour nostre prochain, & l'autre pour nous-mêmes. La Raison où se lit cette verité est donc universelle, & nous apprend à tous la même chose quand nous voulons-la consulter.

C'est pourquoy saint Augustin n'a pas jugé qu'on pût reconnoître d'autre Raison que le Verbe de Dieu, qui seul peut être la lumiere des Esprits, & les conduire dans quelque état qu'on les suppose. Et il est certain que tout ce qui s'est jamais dit de solide sur la Raison se rapporte nécessairement à ce principe. D'où il s'ensuit que ce qu'on appelle nôtre Raison, n'est autre chose que la disposition de nôtre nature à consulter la Raison substantielle la source de toute verité, & par conséquent la lumiere de tou-

es les intelligences & de Dieu même.

On voudroit peut-être que des Esprits éclairez par une Raison si sublime & si puissante ne fussent plus sujets à l'erreur & au déreglement : mais c'est qu'on ne pense pas à la corruption de la nature, à tous ces sentimens dont nous ne sommes point les maîtres par l'assujettissement de l'ame au corps, & qui nous détournent de cette Raison, ou qui ne nous permettent pas de suivre ce qu'elle nous prescrit. C'est une vaste & invariable lumiere toûjours présente, toûjours parlante, mais qui n'émeut point l'ame, & dont la voix ne prévaut point contre la douceur attachée aux impressions des objets sensibles. Il est étrange que cela soit ainsi. Mais la Raison n'en demeure pas là. Pour attirer nôtre attention & nous rendre flexibles à ses remontrances, elle se rend sensible, elle s'incarne, & joignant à des paroles corporelles une nouvelle espece de sentiment qu'elle nous imprime, elle nous fait contempler & mettre en pratique les véritez qu'elle nous dicte comme pure Raison.

C'est précisément parce qu'on n'a pas connu cette conduite de la Raison substantielle, qu'on a imaginé deux sortes de Raisons, l'une foible & impuissante

qui nous appartient, l'autre forte & efficace qui appartient à Dieu. Et c'est sur ce faux principe qu'on a fait tant de divisions de Morale, de vertu, de beatitude. La Morale naturelle n'a plus eu rien de commun avec la Morale Chrétienne. On a fait des vertus purement civiles : & parmi les miseres innombrables des passions on a trouvé le bon-heur. On est allé plus loin : on a fait de l'amour propre le fondement de la Morale, parce qu'en effet la prétenduë Raison humaine ne pouvant avoir pour fin que la conservation de la vie, & l'acquisition des biens sensibles, toute Morale bâtie sur cette espece de Raison ne peut rouler que sur des interêts temporels. On met à part les devoirs fondez sur la révélation, & on se sert de la Raison pour contenter les passions, & faire durer une vie animale.

Cependant la lumiere naturelle nous découvre que ce qui pense est préferable à ce qui est étendu, que ce qui est étendu en nous doit servir à ce qui pense en nous, d'où il s'ensuit clairement que le monde présent est pour un monde futur, & que le corps doit servir à la perfection de l'ame.

La même lumiere nous découvre que

la creature n'eſt faite que pour le Createur, & que des intelligences ne peuvent s'unir à lui qu'en reglant leur choix & leur amour ſur le ſien. D'où il s'enſuit évidemment qu'on ne peut que par erreur ſéparer les devoirs de la nature de ceux de la Religion, dont tout le but eſt de nous unir au Createur.

J'avoüe que ſans le ſecours de la révélation l'Eſprit ne pourroit pas connoître diſtinctement ces véritez. Mais enfin il les tient de la lumiere naturelle, où la révélation le ramene; & ſi on joint à cette connoiſſance des réflexions ſérieuſes ſur l'état où nous nous trouvons, ſur l'impuiſſance de ſuivre la Loy qui nous ſollicite, & qui nous preſſe, ſur la contrarieté de nos volontez, ſur tant de ſentimens que nous ne pouvons ſuſpendre, on ne doutera pas un moment que la nature ne ſoit corrompuë, on en cherchera le Reparateur, & on verra clairement ce que je viens de marquer, qu'il eſt venu pour nous remettre ſur les voyes que nous avions laiſſées, mais principalement pour nous donner la force de nous y ſoûtenir contre le poids fatal qui nous abbaiſſe continuellement vers la Terre.

Quand on en eſt là, on ne fait point pluſieurs ordres de vertu, on n'en recon-

noît que dans les actions qui tendent directement à nous rendre semblables à nôtre Auteur, ou qui sont les suites des jugemens que nous portons de ses attributs, & du mouvement que nous avons vers lui : on ne se partage point sur la nature du souverain bien, & du souverain mal de la vie presente : & on juge sans peine que comme la volupté & la douleur sont tout le bien & tout le mal de ceux qui se sont livrez aux biens sensibles : de même la soûmission parfaite aux Loix marquées dans la lumiere naturelle, & retracées dans l'Evangile, est le souverain bien de ceux qui attendent la vie future : tout leur mal est de sentir en eux-mêmes une Loy opposée à la Raison, & de céder quelquefois à cette Loy funeste.

CHAPITRE III.

Opinion touchant les Sages du Paganisme mal fondée. Contradictions de ceux qui les préconisent le plus.

LA Raison étant la lumiere commune à laquelle tous les Esprits participent quoique tous ne la consultent pas également,

ment, il ne faut pas s'étonner si les Payens mêmes ont dit souvent des choses tres-conformes à ce qui nous est retracé dans l'Evangile. Mais ce qu'on devroit remarquer, c'est que leurs plus belles idées se trouvent toûjours confonduës avec des sentimens de vanité qui les obscurcissent de maniere que si l'Esprit s'éleve il se replonge aussi-tôt, & toûjours flottant entre la lumiere & les inspirations des sens & de l'imagination ne se fixe jamais à rien.

C'est l'état inévitable de tous ceux qui n'ont point connu Jesus-Christ. Je l'ay prouvé suffisamment, & je ne comprens pas comment certains Philosophes charmez de quelques pensées vagues, sans suite & sans principe, prétendent nous donner les Socrates, les Platons, les Epictetes, les Cicerons pour des hommes divins, & osent, disent-ils, leur demander leur intercession auprés de Dieu. Ce sont des emportemens dignes de compassion, parce que non-seulement ils sont opposez à ce que la Religion nous enseigne, mais encore à des véritez de fait, je veux dire à l'expérience que nous avons de ce qui se passe en nous-mêmes.

Il y en a d'autres qui sont plus moderez. Ils se contentent de dire que de l'é-

tat de ces *grands Hommes*, il n'y a qu'un pas à faire à la Religion Chrétienne, & qu'ils la touchent, pour ainsi dire, du bout du doigt. Ces *grands Hommes*, disent-ils, ont eu des idées chrétiennes & des sentimens chrétiens, il ne leur manquoit qu'un bon principe & une bonne fin. Ce principe est l'amour de Dieu; & cette fin est la vie èternelle qui nous est revelée par Jesus-Christ. Mais puisque ce principe & cette fin leur ont manqué, comment auroient-ils pû avoir des sentimens chrétiens? Quand ce n'est pas l'amour de Dieu qui nous fait agir, c'est l'amour de nous-mêmes. Quand nous n'agissons pas en vûë de la vie éternelle, nous n'agissons que pour la conservation de la vie presente, & en veuë des biens sensibles. Quel rapport y a-t-il d'un Chrétien à un homme toûjours plein de lui-même, & dont tous les mouvemens, & toutes les actions se terminent au monde present? Quelles instructions mêmes peut-on recevoir de ces gens qui n'ont connu ni le principe de nos maux, ni celui de nôtre perfection & de nôtre bonheur?

» *La matiere d'un Chrétien*, disoit autrefois un de ces admirateurs des Sages du Paganisme, *la matiere d'un Chrétien*

c'eſt un homme. D'un homme on peut ai- « ſément faire un Chrétien. Mais comment « faire un Chrétien de celui qui n'eſt pas « homme? Il appelloit *homme*, celui qui ſe conduit par la prétenduë Raiſon humaine; & ſuivant ſon raiſonnement les Sages Payens avoient infiniment plus de diſpoſition que le commun des hommes à recevoir la Religion Chrétienne: jugement directement opposé à celui de ſaint Paul qui a toûjours regardé ces prétendus Sages comme les plus grands ennemis de la Croix.

En effet, ſi, ſelon cet Auteur, celui-là n'eſt pas homme qui ne *diſtingue pas ſes paſſions de ſa Raiſon, qui eſt livré aux impreſſions de ſes ſens, qui ne connoît point ſa veritable fin.* Comment a-t-il pû penſer qu'on pût être homme, en la maniere qu'il l'entendoit ſans être Chrétien? Puiſque ſelon toute l'Egliſe, & l'experience de ceux qui s'étudient un peu, ſans la Foy en Jeſus-Chriſt on ne diſtingue que confuſément les paſſions de la Raiſon, on ne peut éviter un vice que par un autre, on eſt emporté par les ſens, on eſt dans l'impuiſſance de connoître ce qu'on eſt & ſa veritable fin.

On ne peut ſuivre un ſi faux principe ſans tomber en pluſieurs contradictions.

On trouve dans les paroles d'un Payen tout ce que pourroit dire un Chrétien *des plus saints & des plus parfaits*; & incontinent aprés, on dit qu'il n'a pas connu la *dépravation de nôtre nature, que nôtre propre experience ne nous confirme que trop*. Où est la lumiere de celui qui ne connoît pas ce que chacun peut connoître par sa propre experience? Et que peuvent apprendre des hommes corrompus de celui qui ne connoît pas leur corruption?

On lui attribuë d'avoir suivi exactement la lumiere naturelle, & on avouë qu'il n'a pas reconnu nôtre impuissance pour le véritable bien, comme si la lumiere naturelle ne nous découvroit pas pour peu que nous la consultions, que nous ne tirons rien de nôtre propre fonds, & qu'il n'y a que celui qui nous a donné l'être qui puisse agir en nous.

On nous dit que la *Raison éternelle ne nous a donné ce que nous avons de raison que pour nous mettre en état de discerner ce qu'elle approuve & ce qu'elle condamne*; & on veut que sans faire ce discernement le sage Payen ait fait un bon usage de sa Raison. Mais peut-être s'étoit-il *rendu capable de la consulter*, en ne s'appuyant que sur ses propres forces, & en ne recherchant que sa propre gloire.

On ne demande pour ce Sage que l'*Esprit de Foy & de Charité.* Avec ce double esprit il n'y a rien qu'il ne fasse. Mais si celui qui n'a point cette sagesse reçoit en même degré ce même esprit, sera-t-il Chrétien moins parfait, sera-t-il moins éclairé sur l'ordre de ses devoirs & sur la nature des vrais biens ? Y a-t-il plus à refaire par exemple dans un Epicurien que dans un Stoïcien ? L'un se dépoüille-t-il plus aisément de sa fierté, de l'idée qu'il a de lui-même, que l'autre de l'idée qu'il a des plaisirs ?

On convient pour ne pas donner trop à la Raison humaine, que rien *ne sçauroit plaire à Dieu que ce qui part d'un principe surnaturel de charité que lui seul nous peut donner ;* mais on n'entend pas toûjours bien ce qu'on dit. Ce principe surnaturel n'est point different de la Foy en Jesus-Christ, sans laquelle l'homme se trouve dans l'impuissance de discerner les vrais biens, ne peut rechercher que lui-même, & obeït invinciblement à sa passion dominante. Ce qui fait assez voir, que les plus grands sentimens des Philosophes Payens n'ont été qu'une pure ostentation, directement opposée à la vertu. C'est sur ce principe que saint Augustin dit : Que les véritez qui se trou- «

„vent dans les Livres des Payens, ap-„partiennent à Jesus-Christ, & qu'étant „le bien de nôtre Maître, nous avons „droit de les prendre & d'en profiter. Rien sans doute ne lui appartient davantage, puisque c'est lui comme Raison éternelle qui les renferme & qui les découvre à tous les Esprits, & que c'est encore lui seul, qui comme Raison incarnée nous y attache & nous soûtient. On conçoit aisément par le langage du saint Docteur que la vérité ne peut être que profanée par les Payens, & qu'elle n'est l'heritage que des hommes régénerez en Jesus-Christ.

CHAPITRE IV.

Bassesse de ce qu'on appelle vertus humaines. Pourquoy on a fait des vertus de ce qui ne l'est point. En quoy l'amour propre est un mal, & en quoy il est un bien.

SI l'on examine bien la nature des vertus qu'on attribue à la prétenduë Raison humaine, on trouvera qu'elles ne sont qu'un trafic perpetuel de l'amour propre qui sacrifie tout à lui-même. Un

homme pese & mesure tout ce qu'il dit, il est toûjours en garde pour ne pas être soupçonné de legereté, il prévoit aujourd'huy ce qu'il fera demain, il regarde toûjours autour de lui; il ne se laisse point surprendre: c'est un homme qui cherche de l'estime & de la confiance, qui demande secretement qu'on le regarde & qu'on l'admire, qu'on se le propose pour modele, qui ne veut point qu'on l'incommode. Il n'employe ni la fraude, ni la violence, il ne veut faire injure à personne; il est bon ami, bien-faisant, liberal; c'est un homme qui demande qu'on le recherche, qu'on le cultive, qu'on s'attache à lui. Il ne se plaint point dans les adversitez, & la prospérité ne change point sa contenance; c'est un homme qui demande qu'on le distingue des ames vulgaires, & qui veut se dire à lui-même, qu'il n'est pas fait comme le reste des hommes. Il est modéré dans toutes ses actions, il hait toutes sortes d'excés, on ne le voit faire ni trop ni trop peu; c'est un homme qui songe à faire durer sa vie le plus qu'il lui est possible & à joüir longtemps du plaisir d'être approuvé, d'être aimé. Il n'y a là, ce me semble que des effets de l'amour propre. Or toutes les vertus s'accordent à combattre l'amour

propre. La prudence le reprime, la justice le dépoüille, la force le sacrifie, la temperance le mortifie. On ne peut donc pas dire qu'aucun des effets qu'il produit soit une vertu, & il faut tomber d'accord que les plus beaux dehors d'un homme qui ne cherche que lui-même ne sont que de simples apparences qui couvrent un fonds effroyable de corruption.

Si l'on avoit pris garde qu'on appelle *Raison humaine*, ce qui n'est que cet injuste penchant, par lequel nous rapportons tout à nous-mêmes. On ne se seroit pas avisé de donner un principe aussi detestable que cette espece de raison à une chose aussi vénérable que tout ce qui mérite le nom de vertu. Ce qui trompe, c'est que les souplesses de l'amour propre tout injuste & profane qu'il est, supposent un certain usage de la vraye & unique Raison : & comme indépendamment du principe qui nous fait agir, & de la fin que nous nous proposons, une conduite qui a quelque conformité avec la Raison contribuë au bien de la societé. Les hommes charmez des fruits de cette conduite ont fait des vertus de tout ce qu'ils ont remarqué. C'est pourquoy un Auteur de ce temps dit que les *vertus humaines ne doivent pas estre décriées*

autant

autant qu'on les décrie, que si elles ne servent pas au salut, elles sont destinées au bien de la societé temporelle, qu'elles partent du dessein de l'Auteur de la nature, qu'elles font partie de son Plan. Pendant qu'il a regardé les vertus humaines comme des effets de l'amour du monde & de soi-même, il en a parlé comme d'autant d'impostures : il les a appellées un commerce de vanité. Le Heroïsme même lui a paru une extravagance, & il a jugé les hommes dignes avec leurs prétenduës vertus, d'un opprobre éternel : mais en les regardant par un certain ordre de justice qu'elles representent, il n'a plus jugé à propos qu'on les *décriât tant*, parce qu'il n'a pas distingué ce qui contribuë à la perfection de l'ame d'avec ce qui ne sert qu'au bien de la societé en telles ou telles circonstances.

L'homme qui dans tout ce qu'il fait n'a que des vûës humaines, ou n'agit que par attachement au monde & à lui-même, est abominable devant Dieu ; & si ses actions malgré leur mauvaise racine, & la bassesse de leur objet font de bons effets dans la societé, ce n'est nullement l'ouvrage de l'homme, c'est celui de la sagesse du Createur, qui par sa

prescience infinie a sçû tirer de nos sentimens & de nos desirs les plus dereglez dequoy entretenir une societé qu'il aime, parce qu'elle lui fournit dequoy former l'ouvrage qui est le suprême objet de sa complaisance.

C'est en ce sens que les vertus humaines sont *dans le Plan de Dieu*. Pendant que l'homme dans ses actions, ne se tourne que vers lui-même, la souveraine Raison qui seule l'éclaire, & qu'il ne connoît pas, en fait l'usage que demande le bien commun.

On peut donc être dans le desordre, & agir selon l'ordre, faire ce que demande la Raison, & être déraisonnable: on le peut, puisque d'une part des œuvres ne sont bonnes que parce qu'elles sont conformes à l'ordre & à la Raison; & que de l'autre rien n'est plus opposé à la lumiere naturelle que cet amour aveugle de nous-mêmes, qui tend à tourner les esprits & les cœurs vers nous-mêmes, & qui pourtant se borne à une satisfaction de quelques jours.

Le peché ne se trouve pas dans les œuvres dont je viens de parler. Cela est certain: mais il est énorme dans le principe & dans les vûës de celui qui agit. Plus ses œuvres ont d'éclat, plus il s'oppose lui-

même à son Auteur. Car l'attachement à soy-même & à la vaine gloire est la mesure de cet éclat; & l'opposition à Dieu est proportionnée à cet attachement.

Il s'ensuit de ce même principe qu'il se peut faire que la bonté de cette sorte d'œuvres soit si peu considerable que l'amour propre n'y ait point de part, & que l'amour de la justice qui ne peut être entierement banni du cœur humain, les ait produites. On sçait assez qu'une cause foible ne peut produire que de petits effets. Et qu'y a-t-il de plus foible en nous que l'amour de la justice quand Jesus-Christ ne s'en mêle pas?

Or bien que l'amour propre soit une source corrompuë, on peut pourtant desirer d'être heureux, en quoy consiste l'amour propre: & si par ce desir qui est legitime en soy & invincible en nous on aime la justice, & on cherche la veritable cause du bonheur, l'amour propre n'est plus un mal, c'est un bien: ce n'est plus un amour propre aveugle qui est à lui-même sa fin, c'est un amour propre raisonnable, un amour propre éclairé, qui fait méprifer une satisfaction passagere, fondée en imagination, pour chercher la félicité qui se trouve dans la source de tous les biens.

C'est en ce sens qu'on peut dire que *l'amour de Dieu est le bon sens de l'amour propre ; que c'en est l'esprit & la perfection : que l'amour propre ne peche point en excés, mais seulement en direction, parce que l'excés peut être dans l'objet, mais non pas dans la mesure de l'amour de nous-mêmes. Qu'enfin la vertu n'est qu'une maniere de s'aimer soi-même beaucoup plus noble & plus sensée que toutes les autres.*

L'homme ne veut point souffrir de douleur, il aime invinciblement le plaisir. Il s'aime donc invinciblement lui-même. Car nôtre plaisir n'est point différent de nous-mêmes. Or cet amour ne sçauroit être sans action, & nous ne devons pas être nôtre fin à nous-mêmes. Il faut donc qu'il soit le motif de nôtre soûmission à l'ordre de la justice qui comprend l'amour de Dieu.

C'est pourquoy dans toutes les Loix qui nous sont proposées, le Legislateur suppose que l'homme s'aime lui-même ; & par cette raison fonde toûjours ses ordonnances sur des promesses & des menaces. C'est là, si je ne me trompe, le point de vûë, d'où l'on peut reconnoître la place que peut tenir l'amour propre dans la Morale.

CHAPITRE V.

Maniere d'instruire les hommes sur ce que c'est que Vertu. *L'exercice de la Prudence, de la Justice, de la Force, de la Temperance. L'objet de toutes ces vertus. Vain prétexte de ceux qui ne font point d'usage de leur Esprit.*

POur parler exactement des vertus, il faut en donner une définition qui soit reçûë de tout le monde. *Ce sont des habitudes de l'ame produites par plusieurs actes qui sont les fruits d'un esprit éclairé & d'une volonté droite.* Or c'est la Raison qui est la lumiére des esprits : & la droiture de la volonté dépend du bon usage que nous faisons de nôtre mouvement pour le Bien.

Nous ne pouvons apprendre de la Raison tout ce que nous sommes sans le secours de la révélation ; & nous ne pouvons sans la grace de Jesus-Christ sacrifier les faux biens au véritable. La conséquence est facile à tirer.

Mais il ne suffit pas de sçavoir que sans la révélation & la grace, il n'y a point de vertu qui ne soit vaine & illusoire. Puis-

que la vertu n'est qu'une expression de la vérité, & de la Loy qui nous parle au fond du cœur, il faut sans cesse rappeller les hommes à cette vérité & à cette Loy intérieure : il faut leur approcher le flambeau dont ils se sont détournez, pour leur faire reconnoître la nature de leurs actions : il faut leur faire comparer leurs maximes avec cet objet où ils trouvent écrit en tout tems : *Il faut, & il ne faut pas*. On leur parle comme s'ils étoient instruits de ce qu'il y a de fondamental dans la Morale. On leur suppose la connoissance de la Loy universelle & de leur nature propre. Quelle erreur ! Jamais ils n'ont fait réfléxion sur ce qu'ils éprouvent en eux-mêmes. Leurs idées se présentent & s'éclipsent ; leurs sentimens passent & reviennent continuellement ; ils n'en demandent ni l'origine, ni le principe : ils s'en tiennent aux objets qui leur frappent les sens : la différence de leur ame & de leur corps leur est inconnuë, ils ne peuvent donc pas sçavoir ce qu'ils font. Cependant on leur parle de peines & de récompenses, on leur fait de grandes peintures, on leur propose des exemples : quelle application s'en peuvent-ils faire, eux qui ne se connoissent pas ? Il est certain que ne sentant pas surquoy ce

qu'on leur dit est fondé, ils n'en peuvent être touchez. On leur décrit leurs devoirs; mais ce sont les principes de ces devoirs qu'il faudroit leur découvrir, c'est aux vertus qui ont la vérité & la justice pour fondement qu'il faudroit les rappeller. Sans la connoissance de soy-même & de la Loy intérieure, point de lumiére, point de sentiment raisonnable. Mais si l'esprit s'éléve jusques-là, il reconnoît bien-tôt que l'exercice de tout ce qu'on appelle *vertu*, c'est:

1. De prévoir les suites de tel plaisir, ou de telle douleur; de comparer le tems avec l'éternité; de distinguer ce qui est pour l'ame & ce qui est pour le corps; de prendre toutes les précautions possibles pour discerner le véritable Bien dans toutes sortes de circonstances. C'est là que toutes les vûës humaines s'évanoüissent, & que tous les desseins ambitieux se brisent.

2. C'est de n'aimer que ce qui peut nous rendre parfaits & heureux; de mépriser tout ce qui éloigne de la perfection, qui seule peut être le principe du solide bonheur; de donner à chaque chose le rang qui lui convient. C'est là que toutes les richesses du monde sont un atome; que tous les honneurs du siécle

font confondus ; que tous les plaisirs des sens s'anéantissent. Là finit la flatterie, la dissimulation, le soin de plaire aux hommes. On rend sans peine à un chacun ce qui lui appartient.

3. C'est de regarder la douleur comme un bien, quoiqu'on la sente comme un mal ; de la porter sans murmure & de s'en juger digne. C'est là que la prospérité échouë, & que l'adversité en prend tous les caractéres. Là commencent l'égalité d'esprit, & la fermeté de cœur, le renoncement à soy-même, la plus profonde humilité.

4. C'est d'avoir autant d'indulgence pour les autres, que de rigueur pour soy-même ; d'être le seul que l'on condamne & qu'on maltraite. De-là le calme intérieur, la paix & la concorde, la satisfaction de tous.

On ne peut penser, ce me semble, que la vertu conçûë sous cette idée qui est la seule qui luy soit propre, se borne à des biens fragiles, & à une vie passagere. Il est vray qu'en chemin faisant elle défend les uns, elle se dépoüille pour les autres, elle conduit ceux-cy, elle épargne ceux-là, elle ne dispute rien, elle fait du bien à tous : ce qui sert merveilleusement à entretenir la societé humai-

ne : mais son grand & véritable objet ne peut être qu'une éternelle societé, qu'un bien qui renferme tous les biens, parce qu'il n'y a qu'un tel objet qui réponde à son principe. C'est aussi dans cette vûë qu'elle ne demande ni les loüanges, ni l'estime des hommes ; elle vise à leur perfection, & se contente de les mettre sur les voyes de la félicité commune.

Il faut donc demeurer d'accord que la distinction de vertu civile, & de vertu chrêtienne, est chimérique ; qu'il n'y a point de vertu qui ne soit chêtienne, que les devoirs de la vie civile sont liez avec ceux de la Religion, puisque la Religion n'est que la Raison même accommodée à nôtre état, & qui par de nouveaux sentimens nous rappelle à elle, ainsi que je l'ay expliqué.

Mais les hommes toûjours aimant à se tromper eux-mêmes ne quittent un faux fuyant que pour s'en préparer un autre. La Morale, disent-ils, se trouve dans l'Evangile. Nous devons nous borner là. Il n'est pas nécessaire de sçavoir tant de choses pour la mettre en pratique. Tout se réduit à la pratique, j'en conviens. Mais d'où vient qu'on se méprend si étrangement dans la pratique, si ce n'est parce qu'on n'a pas des idées distinctes ? N'est-il

pas évident que Jesus-Christ suppose ces idées dans sa Morale ? On agit quelquefois, je l'avoüe encore, sans penser seulement qu'on les suive, & sans qu'elles puissent servir à faire des raisonnemens; mais cela n'empêche pas que les actions ne s'y rapportent, & qu'on n'en soit veritablement éclairé, par l'impression de l'onction sainte, qui tournant le cœur vers le vray Bien, tourne l'esprit vers la lumiére sans apprendre à raisonner. C'est une voye tres-sûre & tres-abrégée. Mais que diroit-on d'un homme, qui suivant en toutes choses ses passions, diroit qu'il attend la grace pour s'aviser de faire le Bien ? Pense-t'on que celui qui remet le bon usage de son esprit au tems qu'il recevra l'abondance de la grace soit beaucoup plus raisonnable ? Si on demeure dans ce principe, comment les hommes s'instruiront-ils les uns les autres ? sera-ce celui qui aura le plus lû qui sera le plus éclairé ? Et laissera-t'on-là celui qui aura le plus médité les véritez essentielles, jusqu'à ce qu'on ait révélation que la grace habite dans son cœur ? Encore faudra-t'il qu'il ait appris à parler par ses méditations. Car ordinairement la grace actuelle, ni mêmes la charité ne donne pas ce talent.

Il est visible qu'en tout cela l'imagination séduit les hommes. On n'aime point tout ce qui rompt ouvertement la société. Les injustices, la mauvaise foy, l'ingratitude, la violence soûlevent. Mais on compte pour rien d'être passionné pour le monde. Avoir de l'ambition, avoir beaucoup d'orgueil, pourvû qu'il soit bien ménagé; aimer les plaisirs pourvû qu'ils ne soient pas outrez; aimer les richesses, les honneurs, n'être occuppé que de soy-même, ne chercher que la gloire du siécle, sont des sentimens si naturels qu'on y fait consister la souveraine Raison: & c'est cela même qui fait chercher mille sortes de prétextes pour ne pas consulter la lumiére primitive.

On ne le dit pas ainsi: peut-être même ne le sent-on pas, parce qu'on se fait illusion à soy-même par les beaux mots d'honnêteté, de justice, de générosité, de modération, de bien-séance. Mais le mal n'en est pas moins réel, & n'en est que plus incurable.

C'est sans doute par une suite de cette disposition qu'on prend tant de plaisir à lire des Morales payennes. On y prend pour des raisonnemens exacts la beauté du langage & la douceur des sentimens. On croit les aimer à cause de leur con-

formité avec la Morale Chrêtienne ; & on les aime à cause du rapport qu'elles ont à nôtre malheureux penchant. Je ne sçay si des Chrêtiens peuvent mieux marquer qu'ils ignorent ce qu'ils croyent le mieux connoître, & qu'ils n'ont pas le goût du Ciel.

CHAPITRE VI.

On n'accorde pas aisément Ciceron & ceux qui l'admirent. Tout ce qu'il dit ne méne à rien.

UN fameux Payen se proposa autrefois un Ouvrage également grand & utile. Ce fut de marquer les devoirs de la vie humaine dans tout son cours & dans tous ses états. Dans cette vûë il traita des *Vertus Morales*, *de l'Amitié*, & *de la Vieillesse*. Ces Traitez sont venus jusques à nous, & ont trouvé des admirateurs dans tous les tems. On les fait valoir aujourd'huy plus que jamais, on y trouve des sentimens élevez, & tout ce qui doit concourir dans une belle ame. On en conseille l'étude aux jeunes gens que leur naissance engage dans le grand monde ; on voudroit que l'usage en fût

défendu dans les Colléges, où les plus belles choſes prennent un air de pédanterie ; & enfin on prétend y découvrir avec la ſublimité du génie les plus belles maximes de la Religion.

Je voudrois qu'aprés cela on s'accordaſt avec cet Auteur dés l'entrée de ſes Offices, où il prétend ne rien rapporter à lui-même, & où on lui reproche généralement de n'avoir eû dans toutes ſes vertus d'autre fin que lui-même. On ne doit pas, ſelon lui, ſéparer le ſouverain Bien de la vertu. Quand on les ſépare, dit-il, on rapporte tout à ſoy-même, on rompt la ſociété, on compte pour rien l'amitié, la juſtice, la libéralité, on court à la volupté, & on eſt déconcerté par la moindre douleur : ce qui eſt l'extinction de la Force & de la Tempérance. Voilà ce me ſemble un grand deſinterreſſement. Du moins l'Auteur dans ſes expreſſions ne rapporte rien à lui-même.

Quoiqu'il en ſoit en ſuivant le principe qu'on lui attribuë, j'entens la prétenduë Raiſon humaine, dont on fait la lumiére propre de l'homme, il n'a pû former que des vertus imaginaires. Car encore un coup, cette Raiſon humaine ne peut être autre choſe que l'imagination, qui loin de renfermer aucune vérité, ré-

pand des nuages dans l'esprit, & nous fait prendre de fausses lueurs pour la lumiére de la Raison : Peut-être que l'examen des Traitez de nôtre Auteur fera connoître sensiblement que ceux qui n'ont pas d'autres principes que lui, ne peuvent se tenir au fait, ne peuvent aller au but, en un mot, ne peuvent non plus que lui faire que des discours inutiles.

CHAPITRE VII.

Ciceron n'a pas sçû traiter de la Prudence. D'où dépend tout ce qu'on peut dire sur cette vertu.

LA prudence est le premier dégré de la vertu. On ne peut être vertueux, si l'on ne distingue parfaitement le vray Bien, si l'on ne prend de justes mesures pour ne pas se laisser surprendre par des apparences trompeuses, & pour aller toûjours au but. Il faut donc lorsqu'on traite de la Prudence rechercher ce qui doit régler nos jugemens & nos choix, déterminer quelle est la lumiére qui nous conduit, & en découvrir la source ; puisque sans les connoissances qui dépendent de cet examen, on s'attribuë tout à soy-mê-

me, & la vérité toute humiliante qu'elle est pour des hommes corrompus, ne sert qu'à faire des Philosophes superbes. Mais Ciceron prend un tour plus facile & plus court. *La vérité*, dit-il, *est comme la matiére sur laquelle s'exerce l'homme sage; & la vertu qui a cette vérité pour objet regarde l'homme principalement, puisque le desir de sçavoir nous est naturel, & que nous nous faisons une honte de nous tromper & d'ignorer.* Puisqu'on nous parle ici de vérité & de vertu, il seroit à propos, ce me semble, de nous marquer ce que c'est que l'une & l'autre: il faudroit nous apprendre quelle liaison il y a entre la sagesse & la vérité, & comment la science en dépend. Sans cela on parle, & on ne dit rien. Il ajoûte que *dans ce désir de sçavoir, qui est commun à tous les hommes, il y a deux défauts à éviter. Le premier est de s'imaginer connoître ce qu'on ne connoît pas, & d'être trop prompt à consentir. Le second est de s'attacher à des choses vaines, & en même tems obscures & difficiles.*

Il est certain que ces deux régles sont excellentes. Mais que peuvent-elles nous servir si l'on ne nous découvre les causes de la précipitation de nos jugemens, & si on ne nous donne des remédes contre

cette précipitation ? Quelles sont ces choſe vaines & trop difficiles qu'il faut ignorer ? N'eſt-il point à craindre qu'on ne regarde comme une ſcience vaine ce qu'il importe extrêmement de ſçavoir, & comme trop obſcur ce qui demande quelque attention ? D'où vient que tant de gens qui nous rebattent ces maximes, jugent ſi ſouvent ſans connoître, ignorent ce qui les regardent de plus prés, n'affectent qu'une vaine érudition, négligent ce qui eſt à leur portée pour tenter ce qu'ils ne peuvent ni aprofondir, ni connoître ? N'eſt-ce point parce qu'ils ne diſtinguent pas entrevoir & voir, & qu'ils ſont encore à démêler l'objet de leurs connoiſſances ? Ce ſeroit donc à cet objet qu'il nous faudroit ramener pour nous faire mettre en pratique les belles régles qu'on nous donne.

On nous marque les grands effets de la prudence. On fait l'éloge de l'homme prudent, on décrit ce qui arrive à l'imprudent. Mais eſt-ce guérir des malades que de leur parler de leur mal, & de leur faire entendre que la ſanté eſt un grand bien ? Aſſurément on n'en demeureroit point là, ſi l'imagination n'ébloüiſſoit l'eſprit pendant que la Raiſon lui parle.

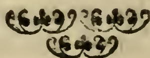
C'étoit auſſi ce qui faiſoit que Ciceron

l'on n'ayant qu'à parler de la Prudence passe tout à coup à un autre objet, & dit que c'est *une occupation qui mérite des loüanges que de s'appliquer aux choses dont la connoissance est un ornement à l'esprit, comme à l'Astronomie, à la Géométrie, à la Dialectique, à la Jurisprudence; mais qu'il faut laisser là les véritez que ces arts ont pour objet, lorsqu'il est question d'agir; & qu'on doit seulement donner les heures de loisir à l'étude de la vertu:* Il s'est cité lui-même sur l'ordre des Etudes & l'usage des Sciences. Mais on avoüera qu'aprés avoir bien admiré ses discours, on n'est pas plus éclairé qu'on étoit avant que d'avoir oüi parler de Prudence & de Science.

Ce que nous appellons *Vertu* dépend de la lumiére qui éclaire l'esprit & du mouvement que nous avons pour le bien: & comme tout ce qui paroît Bien ne l'est pas, le vray usage de la lumiére c'est de nous faire discerner le bien apparent du vray Bien. Pour cela il faut de l'attention, & le plus ou le moins de cette attention, produit le plus ou le moins de prudence dans l'homme. On dit donc qu'un homme est prudent, lorsque suspendant entre mille sentimens qui le sollicitent il consulte les idées pures de la

Raison, & ne s'attachant qu'à celles qui emportent son consentement malgré lui, régle sur celles-là sa conduite. C'est ainsi qu'il parvient à la sagesse, & qu'il s'exerce sur la vérité. Par la comparaison qu'il fait de ses idées, il distingue les vrayes d'avec les fausses sciences, & celles qui ont rapport au corps d'avec celles qui ont rapport à l'ame. Leur éclat ne le détermine point. Il va à ce qui lui est propre : je veux dire, à ce qui peut le rendre plus parfait.

Il y a une autre espéce de prudence, qui ne consiste qu'à comparer entre les moyens d'acquerir de faux biens, & de trouver son bon-heur dans cette vie. C'est une vertu dans le systême des sens & de l'orgueil, mais c'est une vertu que Dieu confondra, parce que c'est une prudence de chair, qui a pour principe les sentimens confus de la concupiscence, & non pas les idées pures de la Raison.



CHAPITRE VIII.

Fausses maximes de Ciceron sur la Justice. Il a confondu le desir de dominer avec l'indépendance qui nous convient. Ce que la lumiére naturelle nous découvre touchant les richesses & la domination. Le sentiment de nôtre grandeur nous jette dans la bassesse.

TOut le monde convient que la justice extérieure consiste d'une part à ne faire tort à personne ; & de l'autre à faire du bien & à se rendre utile aux autres hommes. Ciceron l'entend ainsi ; & prétend non-seulement que c'est de cette justice que tout ce qu'on appelle vertu tire le plus d'éclat ; mais encore que c'est d'elle seule que se tire le nom d'*homme de bien.* Le premier devoir de cette vertu, dit-il, c'est de *ne nuire à personne à moins qu'on ne soit injustement attaqué.* Un homme tel qu'il étoit, orné de toutes sortes de vertus, de qui la corruption est bannie, & qui ne tire que de lui-même sa perfection, ne pouvoit être attaqué qu'injustement ; il peut donc toûjours faire du mal à celui qui l'attaque.

Mais si Ciceron s'étoit consideré lui-même à la faveur de la lumiére naturelle, en quel état se seroit-il trouvé? N'auroit-il pas reconnu dans son cœur une opposition effroyable aux idées d'équité & de justice qui se presentoient à lui? Est-ce une chose qui ne nous soit pas inhérente que cette opposition, & qui ne se fasse pas sentir? Mais peut-on la sentir sans se juger digne de mépris & des plus mauvais traitemens?

C'est trop demander, je l'avoüe, à un homme qui participoit bien comme nous à la lumiére naturelle, mais qui n'avoit pas comme nous les secours nécessaires pour la consulter. Mais c'est aussi par cette raison que je ne comprens pas comment on court aux leçons de cet homme. Car enfin il a beau dire aprés Platon & les Stoïciens *que nous ne sommes pas nez seulement pour nous-mêmes.* Et que *si tout ce qui est sur la Terre est fait pour l'usage des hommes, ces mêmes hommes sont faits les uns pour les autres.* Ce sont des paroles qui manquent d'un fondement solide. Et toute sa justice s'en va en fumée au moment qu'il l'établit sur la *fidélité à garder sa parole, & à s'acquitter des choses dont on est convenu.* Il est visible que cette fidélité supposant des

promesses & des contrats, les hommes, selon Ciceron, ne se doivent rien les uns aux autres avant que d'avoir contracté. Otez les Traitez & les Contrats de la vie civile, plus de Loy, plus de justice, si l'on en veut croire Ciceron. Etoit-ce la lumiére naturelle qui le dispensoit de * *s'abstenir* & de *supporter* quand il ne l'avoit pas promis?

On sçait bien qu'il y a certaines choses ausquelles on n'est obligé que parce qu'on a bien voulu s'y obliger. Mais les devoirs généraux de la vie humaine, dont il s'agit ici, roulent-ils sur ces sortes de conventions? Oseroit-on dire encore, qu'on a droit de battre, de dépoüiller, de tuer celui avec lequel on n'a point fait de Traité?

Aprés la juste exception que nôtre Auteur a faite sur le premier devoir de la justice, & la juste étenduë qu'il a donnée à cette vertu, il cherche les raisons que peuvent avoir ceux qui font tort aux autres, & il trouve que la principale, c'est *le désir d'amasser des richesses.* Il n'a pas mal rencontré à cette fois, mais ce qui suit est moins heureux : *Ceux*, dit-il, *qui ont le plus de grandeur d'ame, désirent le plus d'avoir des richesses, parce qu'elles fournissent les moyens d'avoir des équipages, & de se met-*

* *Abstine, sustine.*

tre dans l'éclat & dans l'abondance.... Ce désir, ajoûte-t'il, *de l'honneur, de la domination, de la puissance, de la gloire se trouve dans les plus grands génies & dans les esprits du premier ordre.* Nous aimons selon lui, naturellement la vérité ; & à cette inclination naturelle est uni le désir de dominer.

Il me semble qu'attribuer à grandeur d'ame l'amour des richesses, des honneurs, de la domination, & vouloir que cet amour soit inséparable de celui de la vérité, c'est donner à la convoitise des hommes attachez au monde tout ce qu'elle peut demander. Mais je raisonne ainsi contre ce Philosophe. Les génies les plus excellens sont ceux qui consultent le plus la lumiére naturelle. Or cette lumiére découvre qu'il vaut mieux être le maître de ses passions, que de tenir toute la Terre sous son Empire, & que tout ce qu'il y a de plus éclatant dans le monde n'est qu'une pure vanité. L'expérience même nous en convainc. Ceux qui poursuivent les honneurs & qui recherchent les grandeurs du siécle, ne consultent donc pas la lumiére naturelle ; & par conséquent sont des petits esprits, sont des ames esclaves dominées par tout ce qui flatte les sens, sont au dessous des choses corru-

ptibles, puisqu'ils y mettent leur bonheur.

Il y a bien de la différence entre vouloir dominer, & vouloir être indépendant des créatures. L'indépendance est un droit de nôtre nature. C'est avoir l'ame basse & dégénérer que de reconnoître un autre maître que la souveraine Raison pendant même qu'on obéït aux premieres puissances de la Terre, mais rien n'est plus injuste ni de plus mauvais sens que le désir de dominer. L'impuissance où nous sommes de contenter ce désir est une preuve assez sensible de son déréglement.

Ce qui trompoit le Philosophe, c'est qu'il sentoit que naturellement nous voulons être heureux & parfaits, d'où il a conclu que naturellement nous voulons dominer, parce qu'il a jugé que le bonheur & la perfection ne se pouvoient trouver que dans l'élevation & la superiorité. Mais quel est le bonheur que nous désirons? Quelle est la perfection à laquelle nous tendons? N'est-ce pas un bonheur solide & durable? N'est-ce pas une perfection qui ne diminuë rien de celle des autres? Et qu'y eut-il jamais de plus éloigné de tout cela que le désir de dominer? C'est donc par erreur que nous

voulons nous élever au dessus des autres, & que nous prétendons dominer. Nôtre bonheur & nôtre perfection ne peuvent naître que de la connoissance de la vérité. C'est de-là que dépend la grandeur d'ame & le mépris des choses humaines, & non pas du désir de dominer que la vérité condamne. C'est la paresse, c'est une dépravation de goût qui nous borne à ce désir.

Il en est de même des richesses. La lumiére naturelle n'en condamne pas l'acquisition quand elles viennent par les voyes de l'honneur & de la justice, elle en souffre même l'abondance. Mais elle ne permit jamais qu'on y attachât son cœur, elle le demande tout entier pour celui qui l'a fait: Elle veut que tout le soin de la créature soit de plaire à celui dont elle tient l'être & la vie.

Que l'homme demeure dans la situation qui lui convient, qu'il remplisse tous les devoirs de son employ; & qu'en suivant la Loy éternelle qui se présente toûjours à lui, il trouve les commoditez de la vie, il peut en joüir & les partager avec ses proches. Mais encore un coup, il ne peut sans s'avilir s'occuper de ce qu'on appelle fortune. Aussi que nous sert-il de tourner nos soins de ce côté-là?

On

On n'y a point égard. C'est la conduite qui en décide. Et comment peut-elle être réglée si elle ne l'est sur cette lumiére intérieure qui nous découvre le prix de chaque chose ? Mais les hommes ingénieux à se tromper eux-mêmes, sçavent trouver mille prétextes pour s'attacher à la Terre ; & s'imaginent que ce qu'ils doivent à leurs proches & à la conservation de leur vie, justifiera le déréglement de leur amour.

Ennius avoit donc raison de dire, que *celui qui cherche un Royaume rompt la societé & ne connoît point de Loy*. Mais ce n'est pas, comme dit Ciceron, parce qu'une couronne est un bien que plusieurs ne sçauroient posséder à la fois ; c'est parce que celui qui la poursuit, est épris des biens de la Terre, & n'a pour guide que ses sens & son imagination.

Ciceron devoit prendre garde qu'en donnant la grandeur d'ame pour principe du désir des richesses & de la domination, il nous mettoit à tous les armes à la main, & nous ôtoit tout scrupule de nous nuire les uns aux autres. Car que ne peut-on pas faire par un si noble principe ? Mais enfin il prétend qu'on ne fasse tort à personne, *à moins qu'on ne soit attaqué mal à propos* ; & il a mis une

grande différence entre une injure qui part d'un premier mouvement, & celle qui part d'un dessein prémédité : c'est beaucoup faire pour la justice.

Aprés tout, on ne peut nier que le désir de la domination & des richesses ne soit fondé sur le sentiment que nous avons de nôtre grandeur naturelle, de nôtre origine toute céleste & de nôtre destination toute divine; mais c'est par cette origine & cette destination mêmes que nous sommes convaincus de la derniere bassesse, puisque pouvant nous élever jusqu'aux grands biens qui nous sont propres, nous demeurons en chemin pour nous livrer à des objets corruptibles, comme s'ils étoient la fin à laquelle nous aspirons, & le principe du bonheur que nous cherchons.

CHAPITRE IX.

Ciceron flatte en toutes choses nôtre vanité naturelle. Le faux de ses maximes touchant les Charges. Erreur d'un Auteur moderne.

COmme Ciceron prétend que c'est principalement dans les Charges de

la République qu'on peut se rendre utile aux autres hommes, il n'entre pas dans le sentiment de Platon, qui dit, *que les Philosophes sont les plus justes de tous les hommes, dautant qu'ils ne s'attachent qu'à la recherche de la vérité, & qu'ils regardent avec mépris les choses que les autres desirent passionnément.* » Pour-« quoy, dit Ciceron, ne pas vouloir ac-« cepter les Charges de la République, à « moins qu'on n'y soit contraint? Il sem-« ble qu'une chose qui est juste se fait « d'autant mieux qu'elle se fait plus vo-« lontairement. Ainsi, sous prétexte d'é-« viter l'oisiveté, de travailler utilement, de se faire protecteur, de faire volontairement ce qui est légitime & raisonnable en soy, on briguera les Charges, on cherchera les grands Emplois, on fera tout son soin de parvenir aux premiers honneurs & aux premieres dignitez. Rien sans doute ne pouvoit mieux flatter la vanité & l'ambition des hommes que ce langage. La nature telle qu'elle est aujourd'hui s'en accommode. Car tout ce qui donne du crédit, de l'autorité, ce qui oblige les autres à venir à nous, ce qui donne de l'éclat, ce qui produit l'abondance des richesses est extrêmement de son goût. Mais celuy qui comptant

pour rien tout cet extérieur pour mesurer ses forces, pour étudier ce qu'il est, & qui voit faire les hommes sans entrer dans leurs désirs, n'est-il pas raisonnable ? Il doit se rendre utile, je l'avouë & travailler pour les autres ; mais est-ce en cherchant ce que dix mille cherchent à la fois ? On se rend utile par les bons exemples & par les bons conseils ; en faisant part aux autres des biens que l'on posséde. Est-il nécessaire d'être en Charge pour tout cela ? Il faut que les Charges soient remplies, qui en doute ? Mais le sont-elles mieux par des hommes pleins d'eux-mêmes, qui croyent les mériter, qui s'empressent pour les obtenir, que par ceux qui s'en jugent indignes, qui se défient de leurs lumiéres, qui sentent leur foiblesse & qui n'y veulent entrer que lorsqu'ils y sont appellez par une autorité à laquelle ils ne peuvent résister ?

Les Charges considérées en elles-mêmes sont des fardeaux. Celuy qui les cherche en a-t'il cette idée ? Si nul honneur, nul profit, nul agréement n'y étoit attaché, les chercheroit-il ? Ce n'est donc pas la Charge qu'il recherche. Cependant à l'entendre il ne veut que se rendre utile aux autres. Vain prétexte ! fausse addresse de l'amour propre, qui tâche à pren-

dre de belles apparences pour mettre le desordre par tout ! Consultons la lumiére naturelle. Ceux qui veulent conduire, gouverner, juger les autres ont-ils plus de vertu que les autres ? S'ils en ont plus, comment le sçavent-ils ? Et s'ils en ont moins, par quel principe peuvent-ils chercher les Charges ? On ne peut douter que la maxime de Ciceron ne soit extrêmement enracinée dans les esprits. Mais on ne peut douter aussi qu'elle ne soit le principe du renversement de la justice.

Il y a des gens, ajoûte-t'il, *qui ne contribuent en rien à la société humaine, & qui sous prétexte qu'ils craignent de faire tort à quelqu'un ne veulent se mêler que de leurs propres affaires. Il semble qu'ils ayent conçû une haine secrete contre le reste des hommes.* Ceux-là ont tort, je l'avouë. Car la lumiére naturelle que la charité nous fait parfaitement suivre, nous découvre que chacun de nous doit être tout à tous. Mais il ne s'agit ici ni des fénéants, ni des mysantropes. Il faut montrer qu'un homme a tort de fuïr les Charges par cette raison qu'il trouve en lui de grandes imperfections, peu de lumiére, beaucoup de foiblesse, un grand penchant à la vanité. Et qui est-ce qui n'y trouve pas tout cela ?

Si c'est une grande affaire, comme le dit ce Philosophe, malgré le Chremès de Terence, *que de prendre soin de celles d'autrui ; & si nous ne sommes pas fort sensibles à ce qui regarde les autres ; ou si nous jugeons d'eux tout autrement que de nous-mêmes*, c'est assûrément parce qu'il y a en nous de tres-étranges penchants. Qu'on les examine un peu ces penchants ; & on verra si l'on a raison d'entrer avec tant de confiance dans les Charges de la République ? Un Auteur de nos jours trouve que c'est un rôlle difficile à soûtenir dans son païs plus qu'en tout autre que de vivre sans Charge. Cela fait qu'il ne trouve pas étrange qu'on courre aprés les grands emplois : mais il voudroit qu'on eût donné un meilleur nom qu'on n'a fait à la vie privée d'un Sage, & qu'étudier, méditer, s'appellât *travailler*. Ces sortes de réfléxions ne sont nullement capables de nous mener au but. Il n'y a point de rôlle si difficile à soûtenir que celui d'un homme qui est en Charge. Il ne peut s'en acquitter dignement devant Dieu sans des secours qui ne sont pas pour les ames vaines & ambitieuses. Le rôlle le plus facile c'est celui de la vie privée. Un Chrétien dans la retraite suit sans obstacle sa vocation.

Mais apparemment cet Auteur ne parle pas non plus que Ciceron pour des Chrétiens.

CHAPITRE X.

L'amour propre le plus aveugle est inséparable des plus belles maximes de Ciceron.

NOtre Philosophe continuë en donnant des régles pour l'observation de la justice. Il ne veut pas qu'on fasse jamais ce qui n'est pas évidemment juste : il veut qu'on ait égard aux circonstances, qu'on *ne rende pas par exemple à un furieux l'épée qu'on auroit reçûë de lui en dépôt .... qu'on ne tienne pas sa parole quand l'effet en doit être nuisible ou inutile..... qu'un pere n'abandonne pas son fils malade pour les affaires d'autrui ... qu'on ne se tienne pas obligé à s'acquitter des promesses qu'on a faites par crainte ou par surprise.* Il veut que la bonne foy régne dans les Traitez. Il n'approuve pas par exemple, cet homme, qui *ayant fait une tréve de trente jours avec son ennemi gardoit la tréve durant le jour, mais faisoit le dégât durant la nuit.* Il veut

que dans la guerre on en observe toutes les Loix. Il veut *qu'on ne la fasse que le plus tard qu'on peut, qu'on ne la fasse qu'en vûë de rétablir la paix, qu'on y ménage les hommes, qu'on y épargne les ennemis vaincus, excepté ceux dont on ne peut attendre que de nouveaux troubles.* Cela lui donne occasion de relever la maxime de Pyrrhus, & l'action de Regulus: de l'un qui prétendoit *qu'on ne devoit pas faire la guerre avec de l'or, mais avec du fer*; De l'autre, qui pour ne pas manquer à sa parole *retourna à Cartage, où la mort lui étoit assurée.* Il ne veut point qu'on employe les restrictions mentales : il dit que la fraude, & la violence sont également indignes de l'homme, l'une *étant le partage du Lion*, & l'autre, *celui du Renard.* Il prétend enfin que les *plus injustes de tous les hommes sont ceux qui dans le tems qu'ils trompent les autres, veulent paroître gens de bien.*

Tout cela est bon, je le veux : mais tout cela est inutile à ceux qui péchent dans le principe. Un homme rempli de l'Esprit de domination & du désir des richesses, écoûte avec plaisir les régles & les maximes de Ciceron, il s'y soûmet; il veut se les rendre familiéres, mais c'est parce qu'elles s'accommodent avec ses

injustes dispositions, & qu'il lui paroît qu'elles peuvent le mener à ses fins. Cet usage qu'il en croit faire lui donne un goût merveilleux pour la vertu qu'il confond avec ces régles & ces maximes; à l'entendre, il en est charmé, & *si on pouvoit la voir des yeux du corps, tous seroient épris d'amour pour elle.* Mais si on voyoit des yeux du corps un cœur attaché au monde, livré à mille désirs qui lui font oublier ce qu'il est & ce qu'il doit à la puissance qui le conserve. Ne seroit-on point saisi d'horreur? Pyrrhus étoit un grand homme. Regulus étoit grand aussi. Mais aprés avoir vû le principe par lequel ils agissoient, oseroit-on dire que leurs guerres furent des exercices de vertu, & non pas les fruits d'une aveugle & injuste cupidité? Ils disputoient à qui seroit le maître. Quelle occupation pour de misérables mortels! Une preuve évidente qu'on n'approuve leurs maximes que parce qu'elles favorisent des desseins ambitieux, c'est que si on parle à leurs admirateurs du renoncement à soy-même: C'est une autre affaire, disent-ils, il est à propos de commencer par les dehors. Et c'est ainsi qu'en se faisant illusion sur ce qu'on appelle *Vertu*, on demeure jusqu'à la mort sous

le joug des passions, enyvré de soy-même, & par conséquent à une distance infinie de la justice qu'on affecte.

CHAPITRE XI.

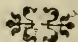
Ciceron corrompt les vrayes idées de la Libéralité & de la Reconnoissance. Pourquoy les hommes sont des ingrats.

SOus l'idée de justice Ciceron comprend la *Libéralité* & la *Reconnoissance*. Il veut que les Libéralitez *tournent au profit de celui à qui on les fait, qu'elles soient proportionnées à son rang sans faire tort à personne, sans ostentation & par pure bonne volonté, en récompense d'une constante affection, & pour des services réels*. Tout cela est bien. Mais il a oublié ce qu'il y a de principal dans l'exercice de la Libéralité. On peut avec toutes ces précautions faire du bien à un homme, & cependant lui faire plus de mal que de bien, parce qu'il se peut faire qu'en lui donnant les biens du corps, on lui fasse oublier ce qu'il doit à son ame, dont les intérêts, si l'on consulte la lumiére naturelle, sont sans comparaison préférables à ceux du corps. D'où il

s'ensuit qu'on doit principalement examiner le caractére & le penchant de celui envers lequel on veut être libéral, non pas par rapport à soy, mais par rapport à lui-même; & cela en considération de son ame, laquelle faisant la principale partie de l'homme, il est évident qu'il ne faut donner au corps qu'autant qu'on peut par ce moyen la rendre plus parfaite. Quand on donne par ce principe, les libéralitez se trouvent avec tous les caractéres que demande Ciceron. Sans ce discernement des biens du corps & de ceux de l'ame, les Libéralitez ne sont que des effets de la vaine gloire, & deviennent pernicieuses à celui qui les reçoit.

Sur la Reconnoissance le Philosophe parle ainsi: *Ne devons-nous pas imiter ces Campagnes fertiles qui rendent plus qu'elles n'ont reçû? Si nous travaillons pour ceux de qui nous espérons recevoir quelque bien, que ne devons-nous point faire quand nous l'avons reçû? Il dépend de nous de donner. Mais un homme de bien ne peut pas se dispenser de rendre.* Le Philosophe se trompe. Un homme de bien ne peut pas aussi ne point donner à ceux qui méritent qu'on leur donne. Les Loix de rendre & de donner sont subordonnées; mais elles sont également écri-

tes dans la Raison. On peut dire aussi que si tout ce qu'on a fait, on ne l'a fait qu'en vûë d'un Bien espéré, il est naturel de se reposer quand on a obtenu ce bien. Voici le dénouëment, si je ne me trompe. Comme la vraye libéralité a pour principe la connoissance des vrais Biens : de même la vraye Reconnoissance ne peut être fondée que sur le mépris des biens temporels & le renoncement à soy-même. Si presque tous les hommes sont des ingrats, c'est que toutes les Libéralitez sont interressées : On ne se croit pas fort obligé à des gens qui n'ont recherché qu'eux-mêmes dans leurs bien-faits : On les croit assez payez par le plaisir de les répandre, ou par les assiduitez & les contraintes nécessaires pour les obtenir : On en joüit & on oublie le reste. Et c'est ainsi que l'amour propre rend inutile ce qui devroit lier les hommes le plus étroitement. Il faut donc que l'homme éleve ses vûës au dessus de la Terre, ou qu'il avouë qu'il ne fera jamais de Libéralité raisonnable, & qu'il n'aura jamais de juste Reconnoissance.



CHAPITRE XII.

Différentes sortes d'unions entre les proches, les amis ordinaires, & les gens de bien. Les discours de Ciceron ne tirent point l'esprit de ses ténébres.

APrés avoir parlé de la Libéralité & de la Reconnoissance, il falloit faire voir l'ordre qu'on doit garder dans les bienfaits : Voici comment Ciceron s'y prend pour le découvrir. » Les Lions, « dit-il, & les Chevaux ont de la force ; « mais nous ne nous avisons pas de dire « qu'ils ayent de la justice ou de la probi- « té, parce qu'ils n'ont l'usage ni de la « parole, ni de la Raison. La societé que « les hommes ont entr'eux, & que les bê- « tes ne peuvent avoir, s'étend loin, elle « rend communes les choses que la nature « a produites pour l'utilité publique. L'eau « & le feu ne doivent être refusez à per- « sonne. On ne refuse point de donner un « avis, ni de montrer le chemin à un hom- « me qui s'égare, parce que celui qui don- « ne ces choses en retient toûjours autant « que s'il n'avoit rien donné. Les choses « mêmes que les Loix ont renduës pro- «

„ pres, doivent selon le Proverbe des
„ Grecs, être communes entre les amis.
„ Mais comme le nombre de ceux qui
„ n'ont pas le nécessaire est fort grand,
„ il faut prendre garde que l'amour de
„ la libéralité ne nous jette nous-mêmes
„ dans le besoin. Ceux qui sont d'une
„ même nation, qui parlent la même
„ langue que nous, méritent que nous
„ ayons des égards pour eux : ceux qui
„ sont de la même Ville en méritent da-
„ vantage. Car c'est beaucoup que d'avoir
„ les mêmes Places publiques, les mê-
„ mes Temples, les mêmes Portiques,
„ de vivre sous les mêmes Loix, & dans
„ les mêmes coûtumes.... Les proches,
„ le mary & la femme, les freres & les
„ cousins, méritent encore davantage,
„ chacun selon son dégré de parenté :
„ Car c'est quelque chose de bien fort
„ que d'avoir les mêmes monumens,
„ les mêmes cérémonies, un même tom-
„ beau. La societé que le mari & la fem-
„ me, les freres & les cousins forment
„ entr'eux, represente en petit la grande
„ societé de tout le genre humain. Car
„ plusieurs freres & plusieurs cousins ne
„ pouvant pas demeurer dans une mê-
„ me maison, ils sont passez en d'autres,
„ qui sont comme des Colonies de la
„ premiere.

Par ce merveilleux enchaînement Ciceron arrive à son but, qui est de montrer que l'union que les gens de bien ont entr'eux, étant la plus forte & la plus excellente, c'est principalement envers les gens de bien qu'il faut être liberal. Si on luy demande la preuve de l'excellence de cette union, il répond que c'est que les *gens de bien ayant les mêmes inclinations & les mêmes volontez, ils se plaisent les uns avec les autres. De sorte que, selon la remarque de Pythagore, de plusieurs personnes il ne s'en fait qu'une.*

Par cette raison on peut dire que l'union que les méchans ont entr'eux, n'est pas moins parfaite que celle des gens de bien, puis qu'ils ont *les mêmes inclinations & les mêmes volontez.* Il faut donc si nous voulons tirer quelque fruit des discours de Ciceron, rechercher les causes des différentes unions qui sont entre les hommes. L'union des parens avec leurs enfans, & des freres entr'eux est puissante. Elle dépend précisément de la disposition que Dieu a mise dans les Corps qui naissent avec certaines traces, & où il y a une infinité de ressorts qui se débandent pour leur conservation mutuelle. Les amitiez ou les liaisons com-

munes ſont moins fortes, elles ne ſont fondées que ſur des traces acquiſes, qui répréſentent certains plaiſirs ou certaines commoditez qu'on peut recevoir les uns des autres ; elles dépendent du cours & de la circulation des humeurs, & par conſequent elles ne peuvent être durables. Car rien n'eſt ſi mobile ni ſi changeant que ces principes.

Pour les gens de bien, ils ſont unis par une lumiere commune qui les éclaire & qui les conduit. Ils voyent dans cette lumiere les mêmes véritez & les mêmes loix de juſtice, ils voyent que tout le bonheur de l'homme conſiſte à ſe ſoûmettre à ces loix : comment aprés cela auroient-ils des intereſts partagez ? Comment ne feroient-ils pas les uns pour les autres tout ce qui eſt en leur pouvoir, puis qu'ils voyent que les biens qu'ils contemplent ne leur peuvent échaper, & qu'ils ſe les approprient de plus en plus en ſe ſecourant mutuellement ?

Qui pourroit rompre leur union, puis que le lien qui les unit eſt éternel & immuable, puis que c'eſt la raiſon même, d'où ils voyent bien que dépend toute leur perfection, & qu'ils éprouvent en ſuivant ſes régles, des douceurs incomparables ? On voit ainſi que l'union que

les gens de bien ont entr'eux, est préferable à toute autre par la dignité de son principe, & que tout se soûtient parfaitement dans la Morale. Mais ordinairement on veut parler sans entendre ce qu'on dit, & on croit avoir fait un grand progrez dans la science de la vertu, quand on a appris de Ciceron : „ Que l'amour « de la patrie comprend l'amour reci- « proque des parens & des enfans, celuy « des proches & des amis : que la Nature « ayant donné à chacun de nous le desir « de perpétuer son espéce, la premiere « societé se trouve dans le Mariage, que « quelque déréglez que nous soyons, la « vertu nous touche quand nous l'apper- « cevons dans quelqu'un, & fait que nous « voulons être des amis de celuy-là ; que « des bienfaits reciproques lient étroite- « ment les hommes ; qu'il n'y a point « d'homme de bien qui ne desire mou- « rir pour les interests de sa Patrie, & que « c'est de tous les crímes le plus détesta- « ble que de se déclarer contr'elle ; que « dans les devoirs qu'on est obligé de se « rendre les uns aux autres, il faut avoir « égard à la personne & à la chose dont « il s'agit, au temps, & aux autres cir- « constances. «

J'ai assez fait voir, ce me semble, que

tout ce langage ne peut mener à rien, ou n'est propre qu'à nous endormir dans nôtre orgueil & nos miséres, quand il est détaché des idées distinctes & particulieres, qui nous doivent conduire dans la recherche du bien. Ciceron dit, qu'il *faut s'exercer à rendre les devoirs dont il traite, parce qu'ils dépendent de la pratique.* Mais on doit compter que ses préceptes tels qu'il les donne, & dans les dispositions qu'on les reçoit, ne seront jamais que de stériles spéculations.

CHAPITRE XIII.

Ciceron propose des vertus faites à plaisir. Quelle ambition est compatible avec la grandeur d'ame. Opposition de ce que dit Ciceron aux principes du Christianisme.

CIceron voulant parler de la *Force*, fait la comparaison de l'idée que font naître ces paroles : *Quoy donc, vous autres jeunes gens, vous n'avez pas plus de courage que des femmes*, avec les idées que réveillent les grands noms d'un Miltiade, d'un Themistocle, d'un Aristide, d'un Léonidas, d'un Epaminon-

das, d'un Coclés, d'un Marcellus, des Décius, des Scipions, de tout le peuple Romain, dont l'inclination pour la gloire des armes paroît encore dans ce grand nombre de Statuës qu'il a fait ériger en habit de guerre.

Ciceron n'approuveroit pas ces Héros s'ils n'avoient combattu pour la justice; c'est-à-dire, si dans leurs grandes actions ils avoient eu en vûë leur utilité propre, & non pas l'utilité commune. Le courage, selon luy, est une férocité, lorsqu'on n'y joint pas la bonté, la simplicité, l'amour de la vérité. Il ne craint pas qu'il y entre de l'ambition & du desir de dominer : mais il n'y peut souffrir cet entêtement ou cette ambition démesurée qui fait violer les loix de la justice, quoy qu'il avouë que les plus grandes ames y sont sujettes. Il en donne pour exemple les Lacédémoniens, *parmi lesquels*, dit Platon, *chacun vouloit être le maître à mesure qu'il avoit l'esprit élevé & l'ame grande : ce qui produit les injustices, les factions, les violences.*

Voilà, s'il en fut jamais, une vertu faite à plaisir. L'ambition avec la simplicité & l'amour de la vérité. Un entêtement à violer toutes les loix de la justice avec la grandeur d'ame. Ces allia-

ges plaisent infiniment aux ames mondaines. Pendant qu'en toutes choses elles se recherchent elles-mêmes, & ne resistent à une passion que pour sacrifier à une autre, on les appelle *grandes ames*; on les laisse s'approprier la vertu. Il ne peut rien y avoir de plus doux pour elles. Mais les hommes ont beau s'étourdir eux-mêmes par leurs vains discours: Un cœur ambitieux sera toûjours un cœur plein de lui-même : & la bonté, la simplicité, l'amour de la vérité ne seront jamais compatibles avec une telle disposition.

Peut-être qu'on prétendra que l'ambition peut ne pas porter à violer toutes les loix de la justice; qu'il y a une ambition modérée, & que c'est celle-là qui s'accorde avec la grandeur d'ame; (car il n'y a point de détour qu'on ne prenne pour justifier l'ambition:) mais parlons sans nous tromper nous-mêmes. Le desir de dominer n'est-il pas le fruit de l'ambition? Ce desir se peut-il rassasier? N'est-il pas doux d'obéir à ce desir? N'y obéït-on pas toûjours? On n'y obéït pas si l'on peut aux dépens de la justice : je le veux; mais si on ne peut sans violer la justice le contenter, ne passe-t'on pas la Loy? On a de la modé-

ration jusqu'au bout : j'y consens ; mais quand elle ne produit point ce qu'on se propose, n'éclate-t'on pas ? & ne met-on pas à découvert l'injustice dont on est agité au dedans ? De sorte qu'instruits par l'expérience, nous pouvons assurer qu'il n'y a point d'ame ambitieuse qui ne renferme un fond d'artifices, de violence, d'envie, d'amour des Richesses ; un fond, dis-je, qui produit immanquablement tôt ou tard la colére, la vangeance, la desolation de plusieurs. C'est la nature de l'homme, c'est sa grandeur depuis sa corruption.

Si donc les Ambitieux mêmes demeurent d'accord qu'on doit donner des bornes à son ambition, & qu'il ne faut pas qu'elle fasse rien entreprendre contre les loix de la justice ; c'est que la Raison leur parle encore comme Juge du cœur humain. Mais attendons qu'il se presente à eux des objets & des occasions, la Raison s'éclipsera bien-tôt, & la volonté sera bien-tôt la seule loy consultée. C'est encore un coup, que l'ambition ne connoît point de bornes ; & que si on veut lui donner des regles, il faut que non-seulement elle ait pour principe l'amour de la justice, mais encore pour fin la gloire de celui qui nous a faits ce que nous sommes.

Il faut, dit Ciceron, *estimer magnanimes non pas ceux qui font injure aux autres, mais ceux qui sçavent la repousser. La véritable grandeur d'ame fait consister le mérite dans l'action, & non pas dans la gloire d'avoir agi, & porte plus l'homme à mériter le premier rang, qu'à l'obtenir. Ce n'est pas estre grand que de dépendre de l'opinion de la multitude.* Cela veut dire apparemment qu'on ne doit se proposer pour recompense que la vertu même. Mais qu'est-ce que cette vertu; Est-ce une divinité? Est-ce une qualité inhérente en nous? On devroit avoüer, ce me semble, que ce discours ne signifie rien de raisonnable, ou qu'il veut dire que le Héros est celui qui renonce à lui-même; & qui ne se proposant que de suivre la loy de justice, attend tout de celui qui la lui découvre. Mais si on s'en tient à cette glose, que deviendra Ciceron, qui par toutes ses expressions pompeuses ne tend qu'à persuader que son sage est à lui-même sa fin: qu'il tire de lui-même sa perfection, & qu'il en doit tirer son bonheur? Si on aime cette vision, peut-on dire qu'on soit Chrêtien? Et si on n'y donne pas, peut-on encore chercher des leçons dans cet Auteur? Il veut que *l'homme n'admi-*

re & ne desire que l'honnêteté & la vertu, sans se laisser abatre ny troubler par les accidens de la vie ; qu'il vise toûjours à ce qu'il y a de plus difficile , & qu'il ne craigne point le danger.

Selon ce Discours , un secret témoignage que l'homme se rend à lui-même de son mérite , une secrete complaisance , de secrets applaudissemens qu'il se donne doivent faire son bonheur , parce qu'il n'y a que ces choses qui ne soient point extérieures , & qui ne dépendent point de l'opinion des hommes. Mais ce bonheur suppose la perfection qu'il décrit en ces termes : *C'est peu de n'être pas déconcerté par la crainte , si en même temps on ne surmonte la cupidité ; d'être infatigable dans le travail , si on se laisse vaincre par la volupté. Il ne faut avoir ni crainte ni desir : il faut être exemt de trouble , & n'avoir point de ces maladies d'esprit qu'on appelle chagrin , volupté , colére , afin d'être toûjours tranquille , & de ne perdre jamais cette sécurité qui rend l'ame constante , & qui l'éleve au dessus de tout.*

Si on voit bien que c'est vouloir se tromper soi-même que d'esperer cet état dans la vie presente : comment ne voit-on pas que c'est l'excés de la folie que

de prétendre s'y établir par soi-même ? J'avouë qu'il faut en approcher autant qu'il est possible ; mais sera-ce en reprimant nôtre orgueil, ou en nous attribuant tout à nous-mêmes ? Pour rappeller l'homme au calme interieur, il ne s'agit pas de lui faire de magnifiques peintures : il faut lui découvrir ses maux dans leur principe, & lui marquer des remedes qui soient proportionnez à son état.

Mais sur quoi Ciceron fondoit-il sa *tranquilité*, sa sécurité, son repos imperturbable ? C'étoit sans doute sur la certitude de sa lumiere, & sur la soûmission de tous ses mouvemens. Quel sera donc le fondement d'un Chrêtien, qui reconnoît que ses lumieres sont foibles, & qu'il est toûjours en danger de se méprendre, qui sent que mille sentimens le préviennent, trop capables de le répandre au dehors ; & que quelque effort qu'il fasse, il en dépend jusqu'au tombeau ? Toutes les ruines de la Nature ne seront point, si l'on veut, capables de l'ébranler, dautant qu'il n'a pas placé ses espérances dans ce monde ; mais ne tremblera-t'il point dans le sentiment de ses imperfections, & à la vûë d'un Juge éxact qui demande toutes ses pensées, & tous ses mouvemens ?

Ciceron

Ciceron demande qu'une Ame forte entreprenne les choſes difficiles, & mépriſe tous les périls. Mais eſt-ce force ou brutalité que de s'expoſer aux contradictions, aux douleurs, à la mort en vûë de l'opinion des hommes, ou pour s'applaudir à ſoi-même ? Fait-on ce qu'il y a de plus difficile à faire, quand on ne reſiſte pas à ſa paſſion dominante, quand on ſuit les inſpirations de l'orgueil, quand on ne ſe ſacrifie au dehors que pour ſe faire à ſoi-même un ſacrifice de toutes les créatures ? On ſe trompe : il n'y a de difficile à un ſuperbe qu'un entier renoncement à lui-même.

CHAPITRE XIV.

Ciceron parle en homme qui ne ſe connoît pas. Vaine idée qu'il avoit du Magiſtrat. Inutilité de ſes leçons. Cauſe générale du peu de cas qu'on fait de la vertu.

CIceron deſtinant ſon fils à la Magiſtrature, n'omet rien pour lui en donner le goût, & l'éloigner de la vie privée. *Il y a*, dit-il, *bien des gens qui deſirant cette tranquillité qui fait toute la gran-*

deur de l'ame, se sont déchargez des affaires publiques, & ont cherché la solitude. Ils se proposoient la même fin que ceux qui desirent la puissance, ils aspiroient à un parfait usage de leur liberté: ils ne différoient que dans les moyens. Il souffre qu'on prenne ce parti quand on n'a pas de santé, ou pour s'appliquer à quelque grande science. Mais il ne peut souffrir que sans des raisons tres-puissantes, on méprise les Dignitez, la Magistrature, les grands Emplois. Il ne blâme pourtant personne d'avoir du mépris pour la gloire, mais il trouve étrange qu'on manque de courage, & qu'on soit sensible au mépris & aux contradictions. Il faut, pour être tel qu'il demande, *mépriser la volupté, être ferme dans la douleur, n'être point touché de la gloire, ne se point laisser ébranler par les outrages.* Alors on est digne des grands emplois. Mais pendant que Ciceron discouroit avec tant de confiance, ne s'élevoit-il point dans son cœur mille inclinations déréglées, & ne sentoit-il point en même tems sa foiblesse & son impuissance? Imposteur! Pere superbe! Si contre le sentiment de ce qui se passoit en lui-même, il tenoit un tel langage à son fils. Un Auteur moderne s'étoit imaginé que Ciceron avoit la Rai-

son, non seulement assez *saine*, mais encore assez *ferme* pour resister aux impressions des sens & des passions. C'étoit apparemment qu'il jugeoit de Ciceron, par les discours de Ciceron. Mais on peut leur opposer avec les principes de la Religion, tout ce que nous connoissons de l'homme.

Il ne faut point nous éblouïr nous-mêmes par de grands mots & des maximes pompeuses. Si la lumiere naturelle nous découvre qu'il vaut mieux se commander à soi-même, que de commander aux autres ; conduire ses passions, que d'être emporté par leurs mouvemens ; & qu'en même tems nous sentions combien elles sont excitées par les objets sensibles, le bon sens veut que dans l'expérience perpétuelle que nous faisons de nôtre foiblesse, nous nous éloignions de ces objets, & par conséquent nous ne nous chargions des emplois qui ont de grands rapports au monde, que lorsque nous ne pouvons nous en dispenser.

Si le Philosophe ne tire de lui-même qu'un extérieur forcé, que l'intérieur dément à tous momens, comment le Magistrat plus exposé que lui, dont les passions sont plus animées par les objets, se vaincra-t'il lui-même ?

Mais si l'on évite les Charges, on fera voir qu'on manque de courage, & que l'on craint les contradictions. Beau prétexte ! Pour courir à la Magistrature, il faut inspirer du courage aux jeunes gens, & leur apprendre à mépriser les contradictions. Mais il faut aussi leur faire connoître leurs foiblesses, les accoûtumer à se défier d'eux-mêmes, & faire si bien qu'ils y pensent plus d'une fois avant que de se charger des affaires d'autrui. Si nous nous connoissons tels que nous sommes, & si nous avons connu les secours qui nous sont préparez, nous n'aurons pas de peine à joindre le courage avec la défiance de nous-mêmes.

Mais Ciceron distribuoit les vertus comme il lui plaisoit ; & aprés avoir donné à son Sage la tranquillité d'esprit, la sécurité, l'égalité, la constance, le desinteressement, il donne par dessus à son sage Magistrat la force qui éleve l'ame au dessus de toutes les contradictions, & qui fait mépriser les outrages : en quoi on ne peut nier qu'il eût fait merveilles, si ses beaux discours avoient pû changer la nature de l'homme. Mais l'homme demeurant toûjours foible & toûjours corrompu, pourquoi n'avoüe-t'on pas que les projets de Ciceron ne sçauroient être à sa portée ?

Quoi que ce Philosophe fasse consister le mépris des choses humaines dans l'indifférence qu'on a pour cette espece de gloire qui dépend de l'opinion des hommes, il lui faut dans la vie ou la Guerre ou le Barreau. C'est là qu'il trouve la grandeur d'ame. La vie privée & de Philosophe est trop peu de chose pour lui: Et pour incliner de plus en plus son fils à la Magistrature, il met Solon au dessus de Themistocles, dautant que la guerre ne fut faite que par le conseil des Senateurs de l'Areopage établi par Solon. Par la même raison il met Lycurgue au dessus de Pausanias, & de Lysander.

Il égale Scaurus à Marius, Catule à Pompée, Nasica à Scipion l'Afriquain. Il ne se souvient pas qu'autrefois en faveur de Murena il avoit mis par des raisons dignes de sa Philosophie, l'Art militaire au dessus de la Jurisprudence. Mais il ne faut pas s'en étonner. Il vouloit ici faire sçavoir ce qu'il étoit, & prouver par le renversement du parti de Catilina, & par le témoignage de Pompée, qu'il surpassoit tous les hommes du monde, non seulement en éloquence, mais en force d'esprit & en grandeur d'ame. Avec quelle impudence ce Héros, tout plein du mépris des choses humaines, ne par-

le-t'il pas de lui--même ? C'etoit apparemment l'état de perfection où il étoit venu par sa force, qui le mettoit en droit de se loüer : il estoit insensible à tout: il pouvoit parler de lui-même comme il lui plaisoit.

Mais que l'emploi du Magistrat soit le plus grand, le plus sublime, le plus important, qu'en peut-on conclure autre chose, sinon qu'il ne faut pas s'ingerer de soi-même dans les Charges, qu'on a sujet de trembler en y entrant, & qu'il faut ne les accepter que par soûmission à la Providence, qui a tellement disposé toutes choses, que ceux qu'on établit dans les emplois qu'ils ne demandoient pas, trouvent ce qui leur est necessaire pour s'en acquitter dignement ?

Pourquoi aussi borner la vertu qu'on appelle *Force* ou grandeur d'ame, aux gens de guerre & aux Juriſconsultes ? Cette vertu, je l'avouë, se fait remarquer principalement dans les Armes & dans la Robe. Mais un Esclave n'en peut-il pas avoir autant qu'un Capitaine, qu'un Consul, qu'un Empereur ? La vertu ne dépend point des conditions. La Nature étant égale dans tous les hommes, tous ont également droit à la vertu : & l'Esclave qui sert fidelement

ſon Maître, qui porte en patience les mauvais traitemens; qui loin de murmurer, tâche à vaincre le mal par le bien, comme le bon ſens le veut, principalement quand on n'eſt pas le plus fort; qui perſévere conſtamment dans cette diſpoſition, a l'ame auſſi grande & auſſi belle devant la lumiere de la Raiſon, que celui qui s'acquitte le mieux des emplois les plus éclatans. Ceux qui ſont nez pour les grands emplois, auroient beſoin de ces leçons, & non pas des maximes de Ciceron, qu'ils ne ſçavent toûjours que trop.

Que ſert donc de dire aprés ce Philoſophe: » Qu'il ne faut pas regarder ce « qu'une Charge a d'éclatant, mais éxa- « miner ſi l'on eſt capable de la remplir, « qu'il ne faut pas que la pareſſe nous en « détourne, ny que la cupidité nous y « engage; que l'homme eſt grand par la « force de ſon Eſprit, & non pas par celle « de ſon corps; qu'il eſt d'une ame ferme « & conſtante d'être toûjours dans une « même ſituation, de ne ſe point laiſſer « abattre, d'avoir toûjours la liberté de « ſon jugement, & de ne s'écarter jamais « de la Raiſon, de prévoir tout, & de ne « ſe point expoſer à dire; *Je n'y penſois* « *pas*. Qu'il faut ſe donner tout à tous; «

„ que les préférences causent de grands
„ desordres ; que les disputes qui nais-
„ sent pour les honneurs sont pernicieu-
„ ses ; que des Magistrats qui s'opiniâ-
„ trent les uns contre les autres pour le
„ gouvernement, sont semblables à des
„ Pilotes qui disputeroient entr'eux, pen-
„ dant que la tempête les menaceroit du
„ naufrage ; que la clemence est le carac-
„ tére d'un grand cœur ; mais que sou-
„ vent pour le bien public il faut mon-
„ trer de la sévérité ; qu'il faut mettre en-
„ tre la peine & la faute une juste pro-
„ portion : qu'on ne peut pardonner aux
„ uns ce qu'on n'a pas pardonné aux au-
„ tres ; qu'il faut être égal dans la bonne
„ & dans la mauvaise fortune ; que dans
„ la prospérité plus qu'en tout autre tems
„ on a besoin du conseil de ses amis ;
„ que la flaterie est alors la chose du mon-
„ de la plus à craindre, à cause du mal-
„ heureux penchant que nous avons à
„ croire que nous méritons les loüanges
„ qu'on nous donne.

Ce sont des choses qu'on repéte tous les jours aux jeunes gens, mais qui ne se disent plus que pour la forme ; parce qu'en effet elles ne peuvent rien signifier pour des hommes qui ne se connoissent pas. Celui qu'on a revêtu d'un grand

employ, peut dire par exemple, que tout ce qu'on veut lui faire passer pour *bien*, lui paroît *mal*; qu'il aime mieux contenter ses humeurs & ses inclinations, que de courir aprés les chiméres qu'on lui propose; qu'entre *le juste* & *l'injuste*, *l'honnête* & *le deshonnête*, il n'y a que la différence que nous y voulons mettre; que l'amour propre étant la regle des jugemens des hommes, tout le bon sens consiste à faire de nôtre part tout ce que nous inspire l'amour propre; & qu'ainsi ceux qui prennent le parti du plaisir & des contentemens de la Nature, font le meilleur choix. Je sçai bien qu'en consultant la lumiére naturelle, on voit incontinent l'erreur & le ridicule de tout ce Discours. Mais je défie qu'on y réponde par Ciceron. Il faut marquer à l'homme ce qu'il est, si on veut le mener à la connoissance de la justice, & lui apprendre à se conduire sagement.

Pourquoi voyons-nous tant de gens à qui on a recommandé mille & mille fois la pratique des vertus morales, s'abandonner dans le courant du monde à la flatterie, à la dissimulation, à la duplicité, à l'ostentation, aux injustices, & aux bassesses? C'est que toutes les leçons qu'on leur a faites n'ayant eu que le

monde pour objet, ils ont connu dans la ſuite que le monde auquel on les a livrez, ne vit point à la ſincérité, au deſintereſſement, à la ſimplité, à l'amour de la vérité : ils voyent que les fourbes & les flatteurs, ces hommes vains qui ſe font valoir, & qui ſont toûjours dans le parti du plus fort, prennent le pas dans le chemin des honneurs & des richeſſes : ils ſuivent ces heureux, & renvoyent au Portique les grands ſentimens de vertu. Si les hommes avoient ſenti ce qu'ils ſont, s'ils avoient reconnu la Loy qui les preſſe & la main dont ils dépendent, paſſeroient-ils leur vie dans l'oubli d'eux-mêmes, & ſans retour vers les vrais biens?

CHAPITRE XV.

Ciceron parloit d'Appetit *& de* Raiſon, *ſans ſçavoir ce qu'il diſoit. Il broüille l'idée que chacun de nous a de l'Ordre.*

CIceron vient à la Temperance. C'eſt ſelon lui, *un air de bien-ſéance qui ne peut être ſéparé de ce qui eſt honnête, & dont il eſt plus aiſé de concevoir que d'expliquer la nature particuliére.* Il éclaircit ſa penſée par deux éxemples.

Ce ne ſeroit pas, dit-il, garder la bien- «
ſéance dans la Poëſie, que d'attribuer «
ces paroles à Minos ou à Æacus: *Qu'ils* «
me haïſſent pourvû qu'ils me craignent: «
mais elles conviennent tout-à-fait à «
Atrée. (Et il ajoûte enſuite:) Comme «
on prend plaiſir à voir un corps dont «
toutes les parties ont de juſtes propor- «
tions: de même cette bien-ſéance ſe «
trouvant répanduë ſur toutes nos actions «
& nos paroles, plaît infiniment & at- «
tire l'approbation de tout le monde. «
Ce qui fait que rien n'eſt tant la mar- «
que d'un eſprit déréglé & d'un cœur «
corrompu, que de compter pour rien »
ce que les hommes peuvent dire & pen- «
ſer de nous. «

Pour établir ſon fils dans cet air de bien-ſéance ſi charmant, il lui fait diſtinguer deux choſes dans la nature humaine, *l'Appetit* & la *Raiſon*. L'appetit emporte l'homme çà & là. La raiſon doit l'éclairer & le conduire. L'appetit doit obéïr: la raiſon doit donner la loi.

Tout cela eſt bon. Mais la difficulté eſt de le bien ſoutenir. Car d'où ſçait-on que *l'Appetit* doit obéïr à la *Raiſon?* Qu'eſt-ce que cet *Appetit*? Qu'eſt-ce que cette *Raiſon?* Puiſque tous les deux ſe trouvent dans une même ſubſtance, d'où

vient que leur Auteur ne les a pas mis d'accord ? A-t'il voulu qu'il y eût de la confusion dans son Ouvrage ? S'il ne l'a pas voulu, il n'y en a pas ; & nous devons laisser les choses dans leur état naturel. L'appetit est dans ses bornes, la raison est dans les siennes : ou plûtôt ce que vous appellez *Appetit* & *Raison*, n'est que la même chose que vous considerez comme il vous plaît, mais que nous ne devons employer que pour nôtre satisfaction. Voilà sans doute de l'embarras pour ceux qui n'en sçavent pas plus que Ciceron.

Puisque ce Philosophe vouloit discourir sur *la Raison* & *l'Appetit*, il devoit examiner si la nature est telle qu'elle doit être, si son Auteur l'a faite ce qu'elle est, ou s'il s'en faut prendre à nous-mêmes : il devoit examiner ce que c'est que cette nature, ce que c'est que la *Raison*, ce que c'est que *l'Appetit* ; d'où vient que *l'Appetit* s'appelle la partie inférieure de l'ame : d'où vient que la *Raison* toute partie supérieure qu'elle est, succombe & céde à *l'Appetit* : si c'est par une foiblesse que nous puissions corriger, ou par une entiere impuissance. Il devoit comparer le sentiment avec la connoissance, le langage de la raison, avec la vivacité du plaisir. Au lieu d'y proceder de cette sorte,

voici par où il débute. *Il n'y a que l'homme*, dit-il, *entre tous les animaux, qui remarque l'ordre & la bien-séance qui se trouve dans les paroles & dans les actions bien réglées : il n'y a que luy qui apperçoive l'arrangement & les rapports des parties d'un objet : & cet ordre & cette beauté passant de ses yeux à son esprit, il juge que l'un & l'autre se doivent trouver principalement dans ses desseins & dans ses entreprises.*

Cela fait voir évidemment qu'il croyoit recevoir l'idée d'ordre, * de la présence des objets sensibles, comme si les proportions de ces objets n'avoient pas un principe d'où l'esprit les peut tirer indépendamment du reste des créatures, ou comme si les idées des êtres n'étoient pas préalables à ces êtres, & que ce ne fût pas l'ordre de ces idées qu'on voit quand on apperçoit des proportions.

En confondant ainsi des idées éternelles & invariables avec des impressions changeantes & passagéres, il ne pouvoit rien faire de plus pour l'ordre que d'en faire une vertu particuliére sous le nom de *decorum*; & aprés lui on ne peut rien faire de moins que de moraliser inutilement : puisque l'ordre est non seulement

* *Lisez la Metap.*

une vertu, mais encore le principe de toutes les vertus, ou la source de toutes les idées & de toutes les Loix de la justice, & par conséquent l'unique fondement d'une Morale, sans lequel on ne peut parler qu'en l'air de la *Raison* & de l'*Appetit*.

Cependant comme si Ciceron avoit dit tout ce qu'on peut désirer sur l'une & sur l'autre, ses disciples trop satisfaits „ se récrient sérieusement sur la Provi-„ dence de la nature, qui a mis en nous „ des marques sensibles du desordre qu'y „ cause le soulevement de l'Appetit con-„ tre la Raison, en nous défigurant en „ quelque sorte lorsque nous sommes agi-„ tez de quelque passion.

Pour moy, je trouve que ces marques sont équivoques. Un homme zélé pour Dieu pâlit ou s'irrite quand il s'agit des intérêts de Dieu, comme un homme passionné quand il s'agit des siens propres. C'est sans doute un effet de la Providence, mais il faudroit l'expliquer autrement qu'en l'appellant *Providence de la Nature*. Ce mot de *Nature* équivoque & confus ne fait pas un bon effet. L'Auteur de la Nature a construit nos corps de maniére que suivant les idées & les sentimens de l'ame, où selon les be-

soins de ces mêmes corps les esprits s'y répandent en diverses façons, d'où résultent ces marques dont il est question. Voilà en quoy consiste la Providence qui n'est autre chose que la volonté toûjours agissante du Créateur suivant les vûës éternelles, & dont je sçay bien que Ciceron n'a jamais eu qu'une idée tres-confuse, même lorsqu'il a parlé de la *Raison* & de l'*Appetit*.

CHAPITRE XVI.

Inutilité des raisonnemens de Ciceron contre la volupté. Il se trouve qu'il l'autorise.

UN des premiers effets de l'*Appetit* c'est d'emporter l'homme dans la volupté. C'est pourquoy Ciceron donne tous les motifs qu'il peut pour résister à cette ennemie de la sagesse. *Elle est*, dit-il, *le partage des bêtes, & l'homme est fait pour quelque chose de plus grand, comme il paroît par ses réfléxions & ses recherches continuelles.*

Est-ce ainsi qu'on prétend donner à de jeunes gens de l'horreur pour la volupté? Je ne m'inquiéte pas, dira un volu-

ptueux, de ce qui se passe dans les bêtes. Ce qu'on en dit communément n'est fondé que sur de mauvaises conjectures. Je me trouve heureux lorsque je sens du plaisir, & ce plaisir ne me vient que par mes sens. Vôtre Raison & vôtre Sagesse me désolent. Parmi vos grands mots & vos promesses magnifiques mon ame se trouve vuide & inquiéte : je vous soupçonnerois volontiers de me vouloir imposer, & de ne me parler un langage opposé à tous les sentimens de la Nature, que pour vous élever en idée pendant que vous êtes charmé comme je le suis des objets sensibles.

En effet, Ciceron ne sentoit-il pas qu'il étoit esclave du plaisir, & que de quelque côté qu'il se tournât il vouloit en goûter ? N'éprouvoit-il pas tous les jours qu'un léger sentiment l'emportoit sur ses vagues spéculations ? Il se doutoit peut-être que le plaisir ne nous rend pas parfaits, mais il ne le voyoit pas clairement, puisqu'il n'en peut dire les raisons. Et quand il auroit eu toutes les connoissances qu'on peut avoir à cet égard, elles n'auroient pû servir qu'à le confondre dans le sentiment de son ardeur persévérante pour les plaisirs, & de l'impuissance de ses idées à suspendre cette

te ardeur toûjours agissante & victorieuse. De sorte que s'il avoit été sincére, loin de parler avec cette confiance & cette ostentation qu'on lui trouve par tout, il auroit porté les autres à s'humilier, & à gémir à la vûë de leur état.

Il est certain que celui de Ciceron & des autres Payens étoit le plus déplorable qu'on puisse concevoir. Ils ne se connoissoient pas, & il leur étoit impossible de rompre leurs fers, ils ètoient nécessairement emportez par le poids des plaisirs sensibles : il n'y a que les Chrétiens qui connoissant l'ordre & le desordre de leur nature, puissent vaincre ce poids funeste qui leur est commun avec les Payens, par le contrepoids de la grace de Jesus-Christ.

Il faut donc jusqu'à ce que ce divin reméde leur soit appliqué, les rappeller à leur origine, à leur fin, à la justice de la main qui distribuë les plaisirs, & les douleurs. Il faut leur découvrir la nature & les effets de la volupté, & leur faire comparer l'état où elle les réduit avec les desseins de leur Auteur.

Ce qui prouve, dit Ciceron, *que la volupté est indigne de l'homme, c'est que celui qui s'y abandonne se cache, & n'ose paroître ce qu'il est.* Mais dira encore le

voluptueux, si je me cache, ce n'est pas que je ne sois content de moi-même, & que ce que je fais ne soit de soy-même indifférent, c'est pour éviter la censure de ceux qui vivent d'opinion & de coûtume. Il y a des païs où je ne me cacherois pas. Je m'accommode aux maximes du vulgaire.

Dans le fond, Ciceron n'étoit pas trop opposé aux plaisirs. S'il y a quelqu'un, dit-il, qui ne s'en puisse passer, qu'il se souvienne *d'en user sobrement*. Cela est humain. Mais dira-t'on que cette indulgence n'ouvre pas la porte à la volupté? Quelque modération qu'on mette dans les plaisirs, ne font-ils pas sur nous des impressions qui nous restent? Et toûjours sollicitez par ces impressions ne retournons-nous pas aux objets d'où nous les avons reçûës? Ciceron le permet. Ces impressions s'augmentent. On est de plus en plus sollicité. Comment Ciceron nous tirera-t'il de-là? Aprés qu'on a cédé aux impressions du plaisir, s'abstiendra-t'on de le goûter dans toute son étenduë? Mais Ciceron a dit qu'il falloit en *user sobrement*. Cela suffit. Tout le monde lui applaudira-t-il pour ce mot, parce qu'il met en droit de goûter le plaisir? Aveugles! qui ne voyons pas que le goût du plaisir

bannit la modération : Injustes ! qui voulons que la main qui le distribuë nous le fasse sentir, sans l'avoir mérité. Ciceron avoit-il reconnu la cause véritable du plaisir ? S'il la connoissoit, d'où vient qu'il n'en parle pas, & qu'il ne régle pas ses discours sur cette connoissance ? Et s'il ne l'a pas connuë, que peut-il dire de solide sur la joüissance ou la privation des plaisirs ?

CHAPITRE XVII.

Fausses idées de Ciceron & de Caton. Il faut toûjours rappeller l'esprit à sa lumiére.

C'Est un point important dans la Morale que d'avoir des maniéres où les personnes raisonnables ne trouvent point à redire. Ciceron le sçavoit, & pour instruire son fils à cet égard, il lui dit que tout homme a quatre personnages à faire dans le monde. Un *commun* qui est de suivre la Raison. Un *particulier*, qui est de se proportionner à son tempéramment. Un *passager*, que l'on doit quitter selon les circonstances & des tems & des lieux. Un absolument *arbitraire.*

Le second personnage lui tenoit le plus au cœur. On se déplace, on gâte tout, „ quand on ne le soûtient pas. „ Crassus, dit-„ il, avoit bonne grace dans tout ce qu'il „ faisoit. Scaurus avoit un air sevére. Lœlius „ étoit enjoüé. Scipion étoit ambitieux & „ réservé. Socrate étoit agréable & plai-„ sant. Pythagore & Periclés qui avoient „ tant de crédit n'étoient pas gais. Annibal „ étoit rusé. Quintus Maximus l'étoit auf-„ si. Themistocles les surpassoit. Sylla & „ Crassus sçavoient se contrefaire. Ly-„ sander & Callicratides dans une mê-„ me Charge qu'ils exercerent l'un aprés „ l'autre, étoient d'humeur fort différen-„ te. Catule, Mutius, & Scipion Nasica „ étoient fort éloquens. Le Pere de Na-„ sica ne l'étoit pas, &c. Chacun de ces fameux Grecs & Romains avoit son mérite particulier, parce que chacun d'eux suivoit son propre caractére, dont l'ascendant est tel qu'il rend loüable dans celui-ci ce qui seroit blâmable dans celui-là. D'où le Philosophe conclud que Caton voulant se soustraire à la domination d'un Tyran, fut en droit de se donner la mort, parce que cette action convenoit à la roideur de son tempérammment, & à son incomplaisance naturelle.

Mais où avoit-il appris qu'un homme

pour soûtenir le personnage qu'il a commencé se doit donner la mort? Trouve-t'on cette maxime dans la lumiére naturelle ? où n'y trouve-t'on point, que si nous ne pouvons pas changer nôtre tempéramment, nous ne pouvons pas changer davantage les affaires du monde, & qu'ainsi par la même raison que nous sommes obligez de céder á nôtre humeur grave ou enjoüée, nous devons céder au torrent des affaires.

Mais l'orgueilleux Caton rempli de l'idée de sa sotte vertu, & engagé à faire tout céder à sa chimére, voulut pousser la fierté jusqu'au bout : Et Ciceron en l'approuvant veut faire entendre que son Sage fait la Loy à l'Univers, & qu'il n'en reconnoît aucune. Il falloit à Caton un César pour lui faire sentir sa foiblesse, & pour apprendre à l'Univers que le moindre de tous les hommes étoit moins foible que le plus fier des Philosophes.

En effet, comment accorder cette fierté avec les idées que la lumiére naturelle nous fournit d'une subordination de causes, d'un enchaînement d'effets où nous ne pouvons rien changer, parce qu'il est l'ouvrage d'une puissance supérieure, d'une puissance qui fait de nous ce qu'il lui plaît, quoique nous soyons

obligez à faire tout le bien que nous pouvons ? Comment enfin accorder la conduite de Caton & les discours de Ciceron avec la Providence qui est l'objet principal d'une vie raisonnable ? Assûrément ils ne jugeoient des choses que sur les sentimens confus dont ils étoient remplis.

J'avouë qu'il est à propos d'avertir les jeûnes gens qu'ils ont plus d'un personnage à faire dans le monde ; & que rien n'est de plus mauvaise grace que de se contrefaire. Mais il faut que ce soit en leur découvrant les fondemens des devoirs de la vie humaine ; & en les rappellant continuellement à la Loy primitive d'où dépend l'ordre de la societé. C'est de-là que se tire la vraye politesse, l'urbanité, la candeur, la simplicité qu'on désire tant dans le commerce de la vie, & qui s'y trouve si peu. Avec les instructions vagues de Ciceron on suit son tempéramment ; c'est-à-dire, le penchant de la nature corrompuë ; & on ne se contrefait que pour tromper ceux à qui on a intérêt de ne se pas faire connoître.

Pour les causes de la diversité des tempérammens, c'est à la Physique à les apprendre. Mais on peut dire en passant que c'est la lenteur ou la vivacité des es-

prits animaux jointe aux impressions que les objets sensibles font sur le cerveau, qui nous détermine aux différentes occupations de la vie ; que le mouvement des esprits & la consistence des fibres du cerveau étant capables d'une variété infinie, on ne doit pas s'étonner si les génies sont plus différents que les visages ; qu'enfin les effets de tout cela étant réglez par cette lumiére universelle que nous appellons *la Raison*, sont précisément ce qui fait une personne raisonnable. Car c'est à cette lumiére qu'il faut toûjours rappeller les hommes en leur faisant remarquer dans les ténébres du sentiment le principe de leurs erreurs & de leurs confusions.

CHAPITRE XVIII.

On ne peut apprendre de Ciceron la maniére de faire choix d'un genre de vie. Suites déplorables des éducations ordinaires.

Ciceron avoit reconnu que la cause la plus ordinaire du renversement de la Justice, & des desordres du monde, c'est que les hommes embrassent moins

le genre de vie qui leur convient que celui qui leur plaît ; & qu'ils s'engagent sans consulter leurs propres forces ni la lumiére naturelle : Voici ce qu'il dit pour empêcher qu'on ne donne si témérairement dans les emplois. *Il ne faut pas espérer qu'il nous arrive ce qui arriva à Hercule, qui s'étant mis à rêver loin du bruit & du tumulte, apperçût deux chemins, l'un qui conduisoit à la volupté, & l'autre à la vertu, afin qu'il se déterminât ou pour l'un ou pour l'autre. Tous ne sont pas traitez comme le fils de Jupiter.* D'où il conclut que chacun doit penser sérieusement au parti qu'il doit prendre ; & comme c'est une délibération difficile, il donne pour principe, „ qu'il faut avoir égard à la fortune, „ mais qu'il faut en avoir davantage à son „ tempéramment : qu'il faut être constant „ dans le genre de vie qu'on a embrassé „ aprés s'être bien consulté soy-même, „ mais pourtant qu'il ne faut pas faire „ difficulté de le changer, si l'on s'apper„ çoit qu'on se soit trompé ; qu'on doit „ seulement faire en sorte que ce change„ ment paroisse le moins qu'il est possible. „ Il ajoûte, que si un homme n'est pro„ pre ni pour le Barreau, ni pour la Guer„ re, il pourra du moins acquerir les

vertus qu'on appelle Justice, Fidélité, Libéralité, Modération, Tempérance : « & que le plus beau partage que nos Parens nous puissent laisser, c'est la gloire de leur vertu, & de leurs belles actions. «

Il n'y a rien là de mauvais. Mais puisqu'il s'agit de montrer à un jeune homme l'importance de faire choix d'un état qui lui convienne, ne seroit-il point plus à propos de lui représenter ce qu'il est, l'état des choses humaines, la fin qu'il se doit proposer, la différence des biens du corps à ceux de l'ame, la vanité de tout ce qui frappe nos sens, les erreurs où l'exemple & la coûtume nous précipitent, les desordres & les malheurs qui en sont les effets, la paix & la satisfaction intérieure d'un homme qui mesure ses forces, & qui ne fait que ce qu'il ne peut sans remords ne point faire ? Je ne dis pas qu'il suffise de dire ces choses, il faut les faire sentir, ou en convaincre l'Auditeur par tous les sentimens qu'il éprouve & toutes les idées qui se présentent à lui.

Ciceron dit encore » qu'il faut que « les jeunes gens respectent & consultent « les Vieillards, mais que les Vieillards « ne doivent point s'abandonner à la pa- «

„ resse, & que rien nest plus honteux à
„ la vieillesse que la volupté. . . . : qu'un
„ Magistrat représente toute une Ville,
„ qu'il doit soûtenir sa dignité, garder les
„ Loix, se souvenir de ce qui lui a été
„ confié : qu'un Citoïen doit bien vivre
„ avec les autres Citoïens, sans trop s'ab-
„ baisser ni trop s'élever, se proposer toû-
„ jours le bien de la paix : qu'un Habi-
„ tant ne se doit mêler que de ses propres
„ affaires.

Voilà encore de bonnes choses. Mais la difficulté n'est pas de les dire. Tout le monde les sçait & les répéte depuis long-tems. Il ne s'agit plus que de déli-vrer les hommes des préjugez qui les a-veuglent, & qui leur font tout confon-dre. Pendant qu'ils demeureront dans les erreurs des sens & de l'imagination, peut-on attendre d'eux une vie raisonna-ble ? Et peut-on n'avoir pas encore ap-pris que les discours ordinaires qu'on leur fait sur la vertu & le *decorum* n'ont servi jusqu'à présent qu'à leur faire dé-guiser suivant les circonstances leur or-gueil, leurs jalousies, leur sensualité ? A les voir faire on peut assurer qu'ils ne fe-roient pas autrement si on les avoit toû-jours exhortez à suivre leurs passions & à ne les dissimuler qu'en certains tems &

à certaines personnes. Mais on aime tant à se tromper soy-même, qu'on ne veut pas y regarder de si prés. Le sentiment qu'on a de la bassesse des passions fait qu'on n'ose parler à découvert en leur faveur. Mais la douceur qu'on éprouve à les suivre permet encore moins de les combattre. On parle donc de vertu sans l'approfondir ; & on tache à en donner les apparences au vice dans lequel on se plaît. On s'accorde dans cette pratique, & il s'en fait une tradition perpétuelle des vieillards aux jeunes gens.

On dira donc si l'on veut aprés Ciceron, » qu'il faut avoir un air aisé, & « conserver sa beauté par la couleur que « donnent les exercices du corps : qu'il « faut avoir une propreté qui ne soit point « affectée, & qui marque seulement qu'- « on ne se néglige pas : qu'il ne faut pas « être trop superbe dans ses habits : qu'il « faut marcher d'un pas qui ne soit ni « lent, ni précipité : qu'il faut travailler « à se rendre la voix douce & claire : qu'il « ne faut pas vouloir toûjours parler : « qu'il faut que dans une conversation « chacun parle à son tour ; qu'il faut être « sérieux si l'on parle de choses sérieuses ; « qu'il faut être enjoüé si l'on parle de « choses divertissantes : qu'il faut princi- «

„ palement prendre garde de se faire
„ soupçonner par ses discours d'avoir des
„ vices d'esprit, ce qui arrive toûjours
„ quand on parle mal des absens: qu'a-
„ prés s'être écarté de son sujet il faut y
„ revenir sans marquer par ses discours
„ ni cupidité, ni non-chalence, & fai-
„ sant toûjours ensorte que ceux avec qui
„ nous conversons jugent que nous avons
„ pour eux de l'amitié & de l'estime: que
„ l'on peut quelquefois reprendre ses a-
„ mis, pourvû qu'on leur fasse entendre
„ que ce n'est que par amitié & pour leur
„ bien qu'on en vient là: qu'on a bonne
„ grace de demeurer de sang froid lorsqu'-
„ on est traité d'une maniére injurieuse:
„ qu'on se rend toûjours méprisable quand
„ à l'exemple d'un soldat vain & super-
„ be on s'attribuë du mérite, & on loüe
„ en soy-même ce qui n'y fut jamais.
„ On dira encore „ qu'un Magistrat doit
„ faire plus d'honneur à sa Maison, qu'-
„ elle ne lui en fait; qu'il la doit rendre
„ propre à recevoir beaucoup d'honnêtes
„ gens: qu'il ne doit pas faire des dépen-
„ ses extraordinaires pour la rendre ma-
„ gnifique: en un mot, qu'il faut que la
„ cupidité obéïsse à la Raison.
„ On ajoûtera qu'il faut changer de
„ discours selon les tems & les lieux:

qu'on peut rêver en se promenant, «
mais qu'il ne faut pas rêver à table; «
qu'il ne faut pas chanter dans les Pla- «
ces publiques : que nous devons re- «
chercher en nous-mêmes jusqu'aux «
moindres défauts, observer les autres «
pour reconnoître ce que nous sommes, «
consulter les plus habiles sur l'ordre de «
nos devoirs : qu'il faut à cet égard fai- «
re comme les Peintres, qui tirent avan- «
tage de tous les jugemens qu'on porte «
de leurs ouvrages; qu'il ne faut point al- «
léguer Socrate ni Aristippe contre des «
coûtumes reçuës; qu'il faut laisser là les «
Cyniques comme de mal-honnêtes gens: «
qu'il faut honorer ceux qui sont en «
Charge, & qui s'en acquittent bien, «
qu'il faut beaucoup déférer à la vieil- «
lesse, qu'il faut distinguer entre les Ci- «
toïens : qu'il faut contribuer autant «
qu'on peut au bien de la société civile. «

On dira toutes ces choses, & on ne les fera qu'autant que la cupidité y consentira, parce qu'on ne les sçait que confusément, & qu'on ne les veut sçavoir que pour le monde, où la cupidité exerce un empire absolu. On croit quelquefois n'en être pas dominé, parce qu'on ne donne pas tête baissée dans tout ce qu'elle demande. Mais on se trompe fort

en cela. C'est elle-même qui se contraint & qui se ménage, pour ne pas manquer ce qu'elle a le plus en veuë. Tout cela n'est que trop certain par l'expérience. Et on l'avoüe suffisamment lorsque réduisant en maximes tout ce qui regarde les plaisirs des sens & l'orgueil de la vie, on conclut de leur fragilité qu'il faut en joüir avant que le tems s'en passe, au lieu de conclure qu'il faudroit chercher des Biens plus solides. Ce qui sans doute est l'effet des ténébres, où l'on demeure encore aprés le grand bruit de vertu qu'on fait tous les jours.

Il est vray que bien qu'on sente sa misére, qu'on voye clairement sa dépendance, qu'on discerne parfaitement les vrais biens, & qu'on n'hésite pas sur les sources de la perfection & du bonheur, on n'a pas toûjours neanmoins la sainteté qui doit répondre à ces connoissances; mais du moins on ne peut s'empêcher de se voir tel qu'on est: On s'en occuppe quelquefois, & dans ces réfléxions on est fléxible à la grace d'où dépend la pratique de la vertu : au lieu que celui qui ne se connoît point n'en est jamais ému faute de discernement, & d'attention.

CHAPITRE XIX.

Ciceron n'avoit que des ſentimens populaires. Suivant l'objet qu'il donne à la ſageſſe, il n'étoit nullement ſage.

ON ne voit pas qu'il fût fort néceſſaire que Ciceron fiſt entrer dans ſon *Decorum* juſqu'aux derniers emplois de la ſocieté. Quoiqu'il en ſoit. » Il n'eſtime point les Fermiers ; il mépriſe les « Mercenaires, ceux qui achettent pour « vendre, tous les Artiſans de boutique, « les Patiſſiers, les Parfumeurs, les Dan- « ſeurs, &c. comme s'il eût craint que ſon fils fût devenu Fermier, Rotiſſeur ou Patiſſier ; & s'il n'avoit pas ſçû que chaque employ ou métier ayant ſon utilité particuliére, toute la ſocieté n'en doit pas être privée à cauſe du mauvais uſage que quelques particuliers en font.

Il fait cas de la Médecine & de l'Architecture ; & il loüe un Marchand, lequel aprés avoir fait un gros trafic ſe laſſe de gagner & ſe retire dans ſa Maiſon de Campagne, où il cultive ſon jardin. Car, ſelon Ciceron, rien n'eſt plus digne d'un homme libre que l'aimable

Agriculture. Tout cela est merveilleusement bien lié. Mais croyoit-il qu'un Architecte ne s'estime pas autant qu'un Laboureur ? Les Médecins ne peuvent-ils pas être des fourbes aussi-bien que les gens de boutique ? Par quelle raison estime-t'il plus un gros Marchand que celui qui ne fait qu'un médiocre trafic ? Est-ce une raison de mépriser des emplois, parce qu'ils n'ont rien d'éclatant. On devroit, ce me semble, prendre un soin particulier de détruire dans les jeunes gens ces opinions populaires.

On peut leur faire remarquer la subordination des Arts ; fondée sur celle des deux parties dont nous sommes composez, & ausquelles tous les emplois de la vie se rapportent. Mais il faut qu'ils sçachent que tous ayant une même fin, puisque le corps est pour l'ame, & l'ame pour son Auteur, c'est une maxime fausse & injuste que de mépriser tel ou tel à cause de son employ. Mais il falloit que tout fût petit devant la Magistrature de Ciceron, & tout d'un coup reprenant ses hautes idées pour elle, il dit que » la » sagesse qu'on définit la CONTEMPLATION » ET LA CONNOISSANCE DES CHOSES DI- » VINES ET HUMAINES *est imparfaite, ou* » *n'est qu'un commencement de sagesse,*

quand elle ne produit pas une vie agis-« sante pour le Bien public. Et la raison « qu'il en donne. *C'est que la vie de-« viendroit ennuyeuse & insupportable à « un homme quelque sçavant & quelque « riche qu'il fût s'il étoit dans une si gran-« de solitude qu'il ne pût jamais voir per-« sonne.* Un grand homme pouvoit-il raisonner ainsi ?

Les hommes ne peuvent se dispenser de se secourir autant qu'ils le peuvent les uns les autres, c'est à cause de l'union naturelle de leurs esprits avec la souveraine Raison. A peine en trouve-t'on qui puissent porter une solitude continuelle, c'est à cause de la dépendance où ils sont de leurs corps. S'il n'y avoit pas de déréglement dans leur nature, bien loin qu'ils évitassent la solitude, où ils contempleroient à loisir l'objet de leur bonheur & de leur perfection, qu'au contraire ils n'en sortiroient qu'à regret, & seulement pour obéïr à la Loy indispensable de s'aider mutuellement. Mais dans l'état où ils sont, détournez sans cesse de leur objet par les importunitez d'un corps révolté, ils tombent dans l'abbattement, & cherchent à se délasser parmi les objets sensibles.

Suivant ces principes, qui certaine-

ment sont plus solides que ceux de Ciceron, l'on peut être sage autant qu'il est possible de l'être sans quitter la solitude; & on peut assûrer que celui qui la quitte lorsque le public se peut bien passer de lui, & ne le demande pas, cherche à se dérober à lui-même, & ne se plaît pas à *contempler les choses divines & humaines.*

Je veux avec Ciceron, que la *justice soit préférable à la sagesse, l'action à la spéculation, l'éloquence à la simple méditation, & la bien-séance au bien même de la République; s'il étoit possible qu'elle nous demandât quelque chose contre nôtre honneur; je veux que cette bien-séance soit inséparable de la force qui seroit sans elle plûtôt une brutalité qu'une vertu.* Je ne voi rien là contre la sagesse qui se borne à la contemplation des choses divines & humaines pendant qu'on n'est pas appellé aux emplois extérieurs par une autorité supérieure. Mais je voudrois sçavoir quelles étoient ces *choses divines & humaines*, que Ciceron en qualité de Sage contemploit. S'il n'a eû qu'une connoissance vague & confuse de l'existence de Dieu: S'il n'a connu ni l'unité, ni aucun des attributs divins: s'il a toûjours été chancelant sur l'immorta-

lité de l'ame, & indulgent pour l'opinion de ceux qui soûtenoient qu'elle mouroit : s'il n'a connu le principe ni de ses volontez ni de ses sentimens : s'il n'a connu ni la nature du corps, ni aucune des Loix de la Nature, lui attribuera-t'on la sagesse qu'il fait consister *dans la contemplation & la connoissance des choses divines & humaines ?*

Un de ses plus zélez Disciples a dit, qu'il faut *être sobre, même dans la recherche de la vérité.* Franchement je trouve que Ciceron a si bien suivi cette régle, que non-seulement il s'est abstenu de rechercher ce qui passe les bornes de l'esprit humain, selon la régle de la sagesse, mais encore qu'il a laissé là tout ce qu'il est absolument nécessaire de sçavoir pour connoître ce qu'on est & ce qu'on doit devenir.

CHAPITRE XX.

Ciceron est contraire à lui-même. Pourquoy on aime ses maniéres.

NOtre Philosophe aprés avoir traité des vertus, prétend traiter de l'*Utile*. Mais d'abord il juge à propos de

rendre raison de cet air de Philosophe qu'il se donne. Durant l'état le plus florissant de la République il se donnoit tout à elle, toutes ses pensées & tous ses soins ne tendoient qu'à rendre ses Citoïens heureux. Mais dans la révolution fatale des affaires qui n'étoient plus gouvernées que par un seul homme, qu'auroit-il fait ? devoit-il s'abandonner à la douleur ? pouvoit-il se jetter dans les plaisirs ? il falloit bien qu'il rappellât sa chere Philosophie, & qu'il se consolât avec elle. Il en fait l'éloge, & parce que c'est *l'étude de la sagesse & la connoissance des choses divines & humaines*, il déclare que c'est ne pas sçavoir ce qui mérite nôtre application que d'en négliger l'étude. Il avouë qu'on pourra l'accuser d'inconstance, ou de n'être pas d'accord avec lui-même, lorsqu'on verra que d'une part il ne tient rien pour certain ; & que de l'autre il donne des préceptes pour la vie civile : mais il prétend parer ce coup en disant, que puisqu'il reconnoît divers degrez de probabilité dans les choses, il peut s'attacher à ce qui lui paroît le plus probable.

Ce sont donc des probabilitez qu'il débite à son fils. Mais si son fils d'un ton modeste & respectueux lui avoit dit : Mon-

Pere, je ne prétens pas être plus habile que vous; & j'imite autant qu'il m'est possible, vôtre modération: Vous n'étes affirmatif sur quoique ce soit: Rien ne vous paroît certain, vous suivez seulement ce qui vous paroît le plus probable. Je m'en tiens à cette régle; Mais ce qui vous paroît probable ne me le paroît pas: ou je trouve qu'il l'est beaucoup plus de suivre tous les mouvemens de la Nature, & de se donner autant de plaisirs qu'on le peut; J'ay de bonnes raisons pour vous montrer la probabilité de ce sentiment: Qu'auroit répondu Ciceron? Je soûtiens qu'il auroit été obligé de céder à son fils. Car dés-là qu'on ne reconnoît point une lumiére qui par l'évidence des véritez qu'elle renferme, nous force à consentir; rien n'est si probable, rien n'est si vray-semblable, rien n'est si plausible que tout ce qu'on peut dire en faveur des plaisirs sensibles & de l'orgueil. D'où il s'ensuit que la maxime de Ciceron n'est propre qu'à faire éclipser toute vertu. Mais c'est par cette raison que le monde s'en accommode. On ne lui passeroit jamais son zéle pour la Philosophie, s'il ne faisoit entendre que ce n'est autre chose qu'un exercice de l'esprit qui voltige sur toutes sortes de ma-

tiéres, & qui n'en approfondit aucune. On aime cet amas de vaines ſpéculations qui n'influent point dans la pratique, & qui laiſſent en droit de ne ſe conduire que par impreſſion, ou de s'abandonner aux préjugez & à la coûtume : ainſi, la Philoſophie de Ciceron eſt la belle Philoſophie, c'eſt la Philoſophie de l'honnête homme qui parle toûjours bien de toutes choſes, & qui ne prend point de parti, ou qui n'a que des opinions dont il ſe dépoüille quand il lui plaît. C'eſt à chacun de nous à ſe juger ſoy-même en ce point. Heureux celui que la vérité éclaire & qui diſtingue la clarté de ſes idées d'avec la confuſion de ſes ſentimens! malheur à ceux qui ne diſtinguent pas la vraye-ſemblance d'avec la vérité !

CHAPITRE XXI.

On ne peut apprendre de Ciceron la maniére de ſe faire aimer. Ses confuſions ſur cette matiére. Impoſture des hommes. Vraye ſource de l'eſtime.

JE ne ſçay ſi Ciceron s'en tenoit à la *probabilité*, lorſque pour faire comprendre à ſon fils, que c'eſt une choſe

utile que d'être aimé des hommes, il lui disoit, qu'*il y a deux sortes de choses nécessaires pour la conservation de la vie humaine : des choses inanimées, comme l'or, l'argent, & ce que la Terre produit: des choses animées qui ont leur activité & leur appetit: qu'entre ces choses animées il y en a qui n'ont point de raison, comme les bœufs, les chevaux, les abeilles : & d'autres qui ont de la Raison, comme les Dieux & les Hommes..... que sans le travail des hommes il n'y auroit ni Médecine, ni Navigation, ni Agriculture, ni Moisson, ni Recolte, ni Maisons, ni Aqueducs, ni Combats, ni Victoires, ni Commerce, ni le reste qui est nécessaire pour la conservation de la vie: & qu'il n'y a point aussi de maux que ces mêmes hommes ne puissent causer, comme Dicœarque ce fameux Péripatéticien l'a montré.* D'où il concluoit qu'une des *parties de la vertu est de gagner le cœur des hommes & de les mettre dans son parti.* Ce raisonnement sera probable tant qu'on voudra : Il ne me paroît pas exact. Il est vray que n'y ayant personne qui ne puisse faire du bien ou du mal à son voisin : c'est une raison pour travailler à se faire aimer de tous : mais on ne peut croire sans se tromper que c'est par l'a-

mour que les hommes ont les uns pour les autres qu'ils s'appliquent à la Navigation, à l'Agriculture, à la Médecine. Chacun agit en cela par l'amour qu'il se porte à soy-même. Le Créateur a mis différentes dispositions dans les hommes. Cela suffit pour faire contribuer chacun de nous selon sa mesure au bien de la société. Chacun trouve par là ce qui est nécessaire pour sa propre conservation : & sur ce fondement je puis assurer que bien que je ne fusse aimé ni de mon Médecin, ni de mon Jardinier, ils ne laisseroient pas de faire pour moy ce qu'ils font pour les autres, moyennant les recompenses ordinaires.

Mais disons avec Ciceron que nôtre vertu & nôtre sagesse excite les autres hommes à nous préparer tout ce qui nous est commode, dirons-nous avec lui comme une chose qu'on ne s'avise pas de contester, que la fortune a beaucoup de pouvoir sur les choses humaines; & que c'est *de son bon ou mauvais souffle* que dépend le bonheur ou le malheur de chacun de nous? La fortune n'avoit que faire là, puisqu'il ne s'agissoit que du besoin que les hommes ont les uns des autres : mais puisqu'il vouloit la mettre en jeu il devoit déterminer ce qu'il en-

tendoit

tendoit par ce grand mot. C'est un mot qui tout confus & équivoque qu'il est, passe comme fort clair & fort intelligible ; & par là les hommes non-seulement demeurent dans l'ignorance de l'ordre de la nature, mais encore attribuent tous les effets dont ils ne voyent pas la cause à une puissance aveugle, à une *Fortune* pure chimére de leur esprit. Car quand même on changeroit ce mot en celui de *Providence*, que peut servir ce changement si l'on ne donne la notion qu'il faut avoir de la Providence, si l'on ne montre la cause réelle & positive de tous les changemens qui arrivent dans le monde, l'action continuelle du Créateur, la régle ordinaire de sa conduite, les rapports que les événemens ont entr'eux? Fait-on en cela plus que Ciceron n'a fait? Quelle différence y a-t'il donc de dire *Fortune* ou *Providence* à des hommes qui ne croyent rien de réel que ce qui tombe sous leurs sens? Il leur restera toûjours un fonds de Paganisme qui est l'origine de la superstition & de tout le faux culte.

Le Philosophe ne jugeoit pas à propos que pour se faire aimer on employât les présens, & il pouvoit encore moins souffrir qu'on songeât à se faire craindre. Il

se fondoit sur Ennius qui disoit, *qu'on voudroit voir périr celui qu'on hait; & qu'on hait toûjours celui qu'on craint:* ajoûtant, *que la crainte est une mauvaise gardienne de la puissance.*

Denis, par exemple, étoit craint; mais il craignoit beaucoup lui-même, puisqu'il n'osoit confier sa tête à un Barbier. Cet Alexandre qui aimoit tant sa femme ne se fioit pas à elle, parce qu'il sçavoit qu'elle le craignoit. Phalaris fut attaqué de la multitude, parce qu'il s'étoit trop fait craindre. Par la même raison on abandonna Demetrius pour se donner à Pyrrhus, & les Lacedémoniens perdirent leurs alliez, Rome elle-même perdit les » siens: » Elle fut florissante pendant qu'» elle se montra plûtôt l'azile des mal» heureux que la maîtresse du monde: » mais sa majesté s'éclipsa au moment » que les cruautez de Sylla prévalurent, » & qu'on aima mieux se faire craindre » que se faire aimer.

Tout cela est amusant: mais tout cela ne méne à rien. Posons pour principe qu'il faut se faire aimer des hommes pour en tirer certains secours; & que pour s'en faire aimer il faut avoir de la vertu: c'est jusqu'où l'équité peut aller en faveur de Ciceron. Sur ce principe ne

faut-il pas découvrir à un jeune homme la route du cœur humain, ces addresses charitables par lesquelles on fait entendre aux autres qu'on les estime plus que soy-même, & que c'est d'eux qu'on reçoit, dans le tems qu'on leur fait le plus de bien? Ce sont des condescendances qu'il faut joindre à l'amour de la justice dans le commerce du monde. Par là on se fait *tout à tous*. Mais on en sera toûjours bien loin en imitant Ciceron, ou en suivant ses leçons.

Ceux qui sont les plus amoureux d'eux-mêmes veulent en cela imiter les justes: ils ont provision de paroles obligeantes, on leur voit un air soûmis & caressant; ils sont modestes quand on les louë. Par là ils surprennent la bien-veillance des autres. Mais un peu de mépris les a bien-tôt déconcertez, leur modestie tombe bien-tôt quand on les blâme, ou qu'on ne répond pas à leur dessein, ils découvrent là ce qu'ils sont. L'homme en est là par sa corruption naturelle. Dans tout ce qu'il fait il ne regarde que lui-même. On ne s'attache les uns aux autres que parce que l'un prétend prendre l'autre pour dupe. Chacun sent en soy les mouvemens de l'ambition, de l'envie, de l'orgueil. Chacun juge des autres par soy-même. On

trouve donc par tout des orgueilleux, des rivaux, des ennemis de sa prospérité. On ne peut pas aimer de tels gens : & ne les aimant pas, on ne peut s'en faire aimer. On a pourtant besoin de leur secours pour ne pas toûjours demeurer en arriere. Il faut donc faire semblant qu'on les aime, & pour cela leur faire entendre par des maniéres qu'on ne prétend point leur prendre le pas, ou les devancer dans la recherche des biens qu'ils desirent. Ainsi, ce qu'on appelle dans le monde le talent de se faire aimer n'est qu'une imposture perpetuelle.

Bannissons s'il se peut l'équivoque. Pour se faire aimer il faut se rendre aimable, & dans la vérité on ne se rend aimable que lorsqu'on se dépoüille de soy-même, & qu'on ne traverse personne. Ce n'est que de-là que se tirent les maniéres véritablement obligeantes & desinterressées que les hommes demandent de nous. Mais cette disposition suppose la connoissance & l'amour des vrais Biens, & ne permet pas qu'on se propose l'amour des hommes. Comme on ne les aime que pour le Ciel, on ne veut aussi être aimé d'eux que pour le Ciel. On compte pour rien ce qu'il y a en eux d'affection humaine : c'est ce que ceux

qui parlent aprés Ciceron n'entendent pas. Ils mettent le Ciel à part ; & ils demandent l'affection des hommes, parce que ce sont les hommes qui distribuent les honneurs & les emplois où l'on acquiert les richesses qui font joüir des plaisirs. Voilà leur but. Et pour de pures impostures, ils obtiennent de la fumée. Ciceron qui n'avoit pas d'autres biens que ceux du monde à espérer ne l'entendoit pas trop mal. Mais dans nos vûës & dans nos principes pouvons-nous marcher sur ces traces, comme si les moyens d'acquerir les biens passagers pouvoient n'avoir rien de commun avec les moyens d'acquerir les biens éternels.

On dira peut-être que Ciceron voulant que ce soit par la vertu qu'on gagne l'affection des hommes, il n'est point contraire à ce que je dis. Mais outre que de se proposer l'affection des hommes sans rapport à Dieu, c'est un aveuglement, j'ay assez fait voir que la vertu de ce Payen n'est qu'un beau nom qu'il donne aux opérations secrétes des plus dangereuses passions.

CHAPITRE XXII.

Vanité de la gloire que Ciceron propose. Elle est opposée à la justice. Illusion qu'on se fait à cet égard.

APrés l'Utile, vient la Gloire. Les moyens que Ciceron donne pour l'acquerir sont de se faire aimer de la multitude, de s'en attirer la confiance, de s'en faire admirer. *Celui*, dit-il, *qui sçait s'attirer la réputation de libéral, de bien-faisant, de juste, de fidéle, d'humain, se fait aimer. On s'attire la confiance quand on passe pour unir en soy la Prudence & la Justice, parce qu'il est naturel de se reposer sur ceux qui sont les plus prudens & les plus éclairez. Et l'on se fait admirer lorsque l'on fait paroître une vertu éminente, lorsqu'on s'éléve au dessus de tout ce qui charme ou effraye le commun des hommes, comme le plaisir & la douleur, la vie & la mort, les richesses & la pauvreté. Mais principalement lorsqu'on ne s'écarte point de la justice, puisqu'elle renferme toutes les autres vertus.*

Afin qu'on pût faire quelque fond sur

ce que Ciceron dit ici, il faudroit qu'il eût été mis à l'épreuve. Y avoit-il été mis ? S'étoit-il rendu malheureux pour l'amour de la justice ? On sçait assez qu'il discouroit à son aise. Mais quand mêmes il auroit passé par toutes sortes de tourmens, auroit-il connu autre chose sinon qu'il souffroit pour la chimére de gloire & d'immortalité qu'il s'étoit formée ?

Je ne sçay s'il y auroit bien des gens qui pour un tel objet voulussent renoncer aux plaisirs, & s'exposer aux douleurs ; mais il me semble qu'un homme sage aimera mieux se passer de l'admiration des hommes, que de mourir dans la misére. Peut-être que Ciceron supposoit que son Sage s'étoit rendu par sa vertu, insensible à la douleur & au plaisir. Mais en ce cas il étoit patient à peu de frais, & il n'y avoit guéres lieu de l'admirer dans sa patience. Je ne croi pas qu'on s'imagine qu'un homme en se mettant au dessus des autres hommes se mette au dessus des adversitez. Ainsi, la gloire que Ciceron propose, pourra bien manquer de fondement.

Si l'on ne passe, dit-il, *pour amateur de la justice, on ne trouve pas d'amis avec lesquels on puisse s'entretenir, & le*

Solitaire lui-même se trouve accablé d'ennemis. Cette vertu est nécessaire à toutes sortes de personnes, aux Marchands, & même aux voleurs. De sorte qu'un Chef de Pyrates joue à se faire tuer par ses compagnons, s'il ne partage également le butin. Il donne pour exemples *Bargulus* & *Viriatus*, qui pour avoir fait des partages ègaux avec les voleurs de leur parti, s'éleverent à une puissance formidable. En un mot, selon Ciceron, les Loix ne sont faites, & les Rois n'ont été établis que pour maintenir la justice. Mais selon lui aussi, la fin de cette vertu c'est de nous faire admirer.

Ce principe par lequel un homme prétend se rendre l'objet des admirations des autres hommes, est-il fondé dans la lumiére naturelle ? Ne découvre-t'on point plûtôt dans cette lumiére que l'homme n'ayant de lui-même ni mouvement, ni connoissance, comme il est aisé de le démontrer, il doit tout rapporter à son Auteur ? N'y découvre-t'on point que cet Auteur ne connoissant rien de plus grand ni de plus parfait que lui-même, ne nous a faits que pour lui-même, & exige par le droit naturel de Créateur tous les mouvemens de nos cœurs, & tous les jugemens de nôtre esprit ?

Esprit ? D'où il s'ensuit que de nous tourner vers nous-mêmes, ou de prétendre y tourner les autres, & d'être à soi-même sa fin & son objet, c'est résister aux desseins de celui dont nous tenons l'être ; c'est s'élever au dessus de lui, c'est commettre le plus hardi de tous les attentats.

On prétend dans tout ce qu'on tire de Ciceron, n'avoir en veuë que de faire aimer la justice ; & que si on propose les recompenses extérieures de la vertu, c'est pour y exciter les hommes qui sont sensibles à ces récompenses. Mais le premier pas de la justice n'est-ce pas de reconnoître nôtre dépendance, & les droits du Créateur ? Où est la vertu de celuy dont l'amour propre est le principe, le motif & la fin de toutes ses actions ? Où est la justice de celuy qui ne renvoye pas toute la gloire à celuy qui est le seul à qui appartient la gloire ? Et comment un de nos Modernes a-t'il pû faire ce discours. » Il y a eu des Peuples entiers « qui souffroient la pauvreté, la douleur, « & la mort même, plûtôt que d'aban- « donner leurs devoirs. C'est la rareté de « cette trempe d'ame, qui fait qu'elle « donne de l'admiration. «

Si cet Auteur avoit bien voulu nous

marquer ces Peuples & les circonstances de leur Sacrifice, leur fin & leurs motifs, je suis sûr qu'on y reconnoîtroit plus de fureur, que d'amour de la justice. C'est non seulement une chose rare que cette *trempe d'ame* qui fait préférer la justice à la vie, c'est une chose qui ne fut jamais dans ceux qui n'ont pas receu la foi. On ne peut trop admirer la puissance qui opére en nous cette disposition : mais on ne peut trop déplorer l'erreur de ces insensez, qui s'imaginoient n'aimer que la justice, pendant qu'ils n'agissoient que par un faux honneur, par coûtume, en vûë d'une gloire chimérique.

Ce n'est pas à des Chrétiens qu'il faut parler le langage de Ciceron. Il faut leur proposer leur néant, leur indignité, leurs ténébres, leur impuissance, & celle du reste des créatures ; il faut leur mettre devant les yeux les abîmes où l'homme se précipite par lui-même, la nécessité de se soûmettre aux loix du Créateur, la vanité des objets sensibles. Sans cela on ne les instruit pas, on les ébloüit par les mots éclatans de *magnanimité*, de *justice*, de *gloire* ; on attire sur eux les derniers malheurs.

CHAPITRE XXIII.

Poison caché sous les belles expressions de Ciceron. La vraye gloire suppose le renoncement à soi-même.

QUand Ciceron excite son fils à acquerir de la gloire, il ne prétend pas que ce soit par une vaine ostentation, ni par des dehors affectez. *La véritable gloire*, dit-il, *jette de profondes racines, & s'augmente de plus en plus. Mais tout ce qui est feint & dissimulé, tombe bien-tôt comme une fleur desséchée.* Le fondement qu'il donne à la véritable gloire, c'est, selon la pensée de Socrate, d'être tels que nous voulons qu'on nous estime. „ Un jeune homme, dit- « il, dont le pere a une grande réputa- « tion, se trouve dans des engagemens « particuliers à suivre cette maxime, par- « ce que tout le monde a les yeux sur lui. « Il faut donc que ce jeune homme soit « modeste, qu'il soit plein de tendresse « & de respect pour ses parens; qu'il soit « tout à ses amis & à ses proches; qu'il « s'attache à des hommes dont le mérite « soit connu, dautant que cela fait juger «

» qu'un jour il leur ressemblera.

Ces hommes de mérite sont les excellens Orateurs qui travaillent pour le bien public. De sorte que l'éloquence, selon Ciceron, ouvre le chemin de la » gloire. L'éloquence du Barreau est la » plus considérable; mais un air de poli» tesse joint à un discours aisé, produit » aussi de grands effets. Voyez les lettres » de Philippe à Alexandre, d'Antipater » à Cassander, & d'Antigonus à Philippe. » Ces trois hommes ne recommandent» ils pas à leurs fils de gagner la multi» tude par des discours obligeans, & les » soldats par des paroles caressantes? » Mais aprés tout, c'est l'éloquence du » Barreau qui l'emporte. Elle fait plus que » toute autre chose admirer un jeune » homme, lors qu'il y sçait faire un doux » mélange de la modestie & de la gra» vité. Elle a plus d'éclat lors qu'on s'en » sert pour défendre, que lors qu'elle est » employée pour accuser. On peut néan» moins se rendre récommandable dans » l'un & dans l'autre genre, pourvû qu'on » n'accuse jamais les innocens. Car qu'y » a-t'il de plus inhumain que d'employer » un Art donné pour la conservation des » hommes, à perdre les gens de bien?

Voilà où se réduit tout le rafinement

de la vanité de Ciceron. Il demande pour la véritable gloire, qu'on en ait les principes gravez dans le cœur. Mais ce cœur si rempli, si pénétré demande pour récompense de ce qu'il est, l'estime & l'applaudissement des hommes, il vise toûjous à son but : il tend à se faire admirer. Ciceron n'a donc rien fait pour son Systême en se servant de ces belles expressions, dont tant de gens sont charmez. On s'y trompe, parce qu'elles réveillent véritablement les sentimens de la vraye gloire, qui consiste à porter dans son cœur le desir de plaire à Dieu seul, & à n'agir jamais que par ce principe. Mais qu'on suive de prés Ciceron, on ne s'y trompera plus.

Certainement il n'est pas difficile de persuader aux hommes qu'il est beau d'acquerir de la gloire, de se faire aimer, de se faire admirer. La concupiscence ne nous porte pas moins à ce qui donne de l'éclat, qu'à la joüissanee des plaisirs ; & on entre toûjours volontiers dans les voyes que le monde a ouvertes pour ces deux fins. Mais ce qui est important, ce qui est essentiel, ce qui seul peut produire une vie reglée & bien faisante, toûjours noble & toûjous humble, c'est la connoissance de nôtre état, celle de

la puiſſance qui agit en nous, qui nous éclaire & nous conduit, celle de la main qui régle le mouvement de tous les corps, qui diſtribuë les douleurs & les plaiſirs. Quand un homme a acquis ces connoiſſances par principe, & ſelon l'enchaînement qu'elles ont entr'elles, il eſt au point de vûë d'où il doit enviſager l'ordre de ſes devoirs ; il les découvre ſans peine, & il a les plus puiſſans motifs de les remplir. Mais ſi ces connoiſſances ne précedent pas, que peut-il regarder que lui-même dans tout le bien qu'il ſe propoſe ? Que peut-il aimer que l'éclat, les applaudiſſemens, & la ſatisfaction de ſe dire à luy-même : *Je ſuis au deſſus de tout le reſte des hommes ?* Sont-ce là les diſpoſitions qu'on veut mettre dans les Chrétiens ?

Il faut que les leçons de grandeur qu'on fait à un jeune homme, renferment celles d'humilité ; autrement on le guinde, & on éleve ſon orgueil de plus en plus. Il faut donc lors qu'on luy parle de gloire, l'incliner au renoncement à ſoi-même. Pourroit-on, aprés lui avoir fait aimer la grandeur, l'établir dans l'humilité ? Et aprés luy avoir fait connoître ſon néant, oſeroit-on bien lui faire valoir ce qu'on appelle *Grandeur humaine ?* Il ne-

faut rien dissimuler. Comme Ciceron ne vouloit inspirer à son fils qu'une vertu Payenne ; c'est-à-dire, un fond de complaisance en lui-même couvert de beaux dehors ; de même par l'usage de ses maximes, on ne fera jamais que des Payens cachez sous quelques marques extérieures de Religion.

CHAPITRE XXIV.

Tout ce que Ciceron dit de plus apparent, suppose en nous la connoissance de nous-mêmes. Tout suit de cette connoissance, & sans elle on n'a que des dehors trompeurs.

Ciceron ayant fait entrer l'humeur bien-faisante & la libéralité dans ce qui attire l'admiration des hommes, il traitte fort au long de cette vertu. Voici à quoi se réduit ce qu'il en dit. Il estime la Libéralité qui ouvre la « bourse d'un homme riche à ceux qui « ont besoin d'être secourus ; mais il esti- « me davantage celle qui nous fait em- « ployer pour eux nôtre crédit & nôtre « industrie, parce qu'elle ne sort pas d'un « coffre, mais d'un fond de vertu, & «

» que la source n'en tarit point. A ce
» sujet il louë Philippe qui blâmoit Ale-
» xandre de vouloir gagner les Macédo-
» niens à force de leur donner de l'ar-
» gent ? & il fait une invective contre
» ceux qui par la passion de donner con-
» sument tout leur bien, ravissent celuy
» des autres pour continuer leurs libéra-
» litez, & se font ainsi plus d'ennemis
» par leurs rapines, que d'amis par leurs
» bienfaits. D'où il conclut que nous de-
» vons être modérez dans nos largesses,
» en faire quand il s'agit de délivrer des
» Captifs, de payer les dettes de nos
» amis, de marier leurs filles, ou de leur
» rendre quelque autre bon office : mais
» non pas nous piquer de faire des dé-
» penses extraordinaires en festins, en
» spectacles, en jeux, en équipages de
» chasse, toutes choses dont le Public n'a
» pas grande réconnoissance ; c'est-à-dire
» en un mot, qu'il faut être libéral, mais
» qu'il ne faut pas être prodigue ; qu'il
» faut donner quelque chose aux inclina-
» tions du Peuple, pour ne se pas faire
» soupçonner d'avarice : mais que la ré-
» gle de nos largesses doit être la néces-
» sité ou l'utilité publique.... Il ajoûte,
» qu'il est plus beau de parvenir aux plus
» hautes dignitez sans faire des presens au

Peuple, que de s'y élever par ces moyens « ordinaires; & que la dépense doit avoir « pour objet un bien durable: que la li- « béralité regarde principalement les « malheureux qui ne le sont pas par leur « faute, & ceux qui tâchent à s'élever « par leur mérite : mais qu'il faut bien « prendre garde de s'y tromper, puisque « selon la pensée d'Ennius, *les Bienfaits* « *mal placez sont censez de véritables* « *maux*. ... Il regarde l'exercice de cette « vertu comme un moyen pour ne point « mourir dans la mémoire des hommes; « & il prétend qu'elle s'éxerce non-seu- « lement lors qu'on donne, mais encore « lors qu'on céde de son droit, & qu'on « évite les procez. L'hospitalité en doit « être une suite, parce que par le moyen « des hôtes on se rend recommandable « parmi les étrangers.... Revenant en- « suite à cette espéce de Libéralité qu'on « fait de son crédit, de son industrie, « de son conseil, de ses lumiéres, il trou- « ve qu'elle est plus utile à l'Etat que la « premiére. Cela luy fait relever le mê- « rite du droit, qui avant le malheur des « temps étoit la science des Princes, d'où « il revient à l'Eloquence sa favorite, par « laquelle on défend ceux qui sont injus- « tement opprimez, & qui attire l'ad- «

» miration des auditeurs. Il ne prétend » pas néanmoins qu'en voulant par cet » excellent Art nous rendre utiles aux » uns, nous devenions nuisibles aux au- » tres; & il veut qu'on fasse des excuses » à ceux qui se plaignent, quoy qu'on » n'ait pû se dispenser de faire la chose » dont ils se plaignent.... Il veut aussi » qu'on préfere un honnête homme, » quoy que pauvre, à un Riche; parce » que le pauvre ne pouvant rien rendre, a » toûjours la reconnoissance que deman- » de le Bienfait: au lieu que le Riche » dans le sentiment de son crédit & de » sa fortune, croit faire grace de rece- » voir: parce qu'il s'imagine qu'on luy » demande toûjours plus qu'on ne luy » donne. Il rapporte à ce sujet ces belles » paroles de Themistocles: *J'aime mieux* » *pour ma fille un homme qui ait besoin* » *d'argent, que de l'argent qui ait besoin* » *d'un homme*. Enfin sa grande maxime » est de ne faire jamais rien contre la » justice, parce qu'elle est le fondement » de la gloire. Il vient de là au désinte- » ressement que doit faire paroître une » personne publique, & à l'application » qu'elle doit avoir à procurer le bien » public, sans faire tort à personne. » Quand, dit-il, des Magistrats sont

ſoubçonnez d'avarice, on ne trouve « plus de difficulté à les ſurprendre : & « un certain Samnite avoit raiſon de ſou- « haiter de n'être né qu'au temps que les « Romains commenceroient à prendre « des preſens. Il pouvoit bien ſe promet- « tre de les empêcher d'être plus long- « temps les Maîtres du monde. Cela le « fait ſouvenir de ce Paul, qui de toutes « les richeſſes des Macédoniens ne vou- « lut rien retenir, & n'emporta dans ſa « maiſon que la gloire d'avoir enrichi « les Romains : de ce Scipion, qui aprés « avoir renverſé Cartage, n'en devint pas « plus riche : de ce Mummius, qui aprés « avoir détruit une Ville puiſſante, n'en « voulut enrichir que l'Italie. C'eſt un « moyen aſſuré, dit-il, pour gagner le « cœur de tout un Peuple : au lieu que « l'avarice eſt la ſource de toutes ſortes « de maux, & le vice qui menace un Etat « d'un entier renverſement. Les Loix « Agraires & ces nouvelles Tables par « leſquelles on remettoit un argent qui « étoit dû, le ſoulevoient, dautant que « par là on donnoit à l'un ce qui appar- « tenoit à l'autre. Il fait ſouvenir que les « injuſtices qui naiſſent de là, firent chaſ- « ſer l'Ephore Lyſander par les Lacedé- « moniens, leur firent tuer le Roy Agis, «

» ce qui n'étoit jamais arrivé parmi eux ;
» & causérent la perte des Gracques les
» petits-fils de l'Afriquain. Il se récrie
» beaucoup sur le mérite d'Aratus de
» Sicyone, qui aprés avoir chassé de sa
» Ville le Tyran Nicoclés, ne songea qu'à
» remettre un chacun en possession de ce
» qui luy appartenoit, & emprunta de
» Ptolomée de quoi récompenser ceux qui
» avoient été dépoüillez de leurs hérita-
» ges, ou dédommager ceux qui aprés
» avoir possedé long-temps ces mêmes
» héritages, étoient obligez de les ren-
» dre.

Si l'on n'avoit à parler aux hommes que sur des actions extérieures, & que les devoirs de la Religion ne fussent pas liez avec ceux de la vie humaine, on pourroit laisser passer tout ce qui précéde sans l'approfondir. Mais si l'on y prend garde, quand on parle icy d'être libéral, désinteressé, bienfaisant, de suivre l'ordre de la justice, c'est pour se faire admirer, pour rendre son nom immortel, pour se couvrir de gloire.

Cette disposition convient-elle à la créature ? Je veux qu'on ne la regarde que dans le courant de la vie civile & selon *la Raison humaine*. Dépend-elle moins dans ce courant de la Puissance

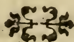
qui luy donne l'être, que dans la Religion ? Est-il permis dans ce courant de se donner tout à soi-même ? La Raison humaine permet-elle de travailler pour enlever les cœurs, ou pour se faire admirer ? Nous sçavons, dit-on, qu'il faut tout rapporter à Dieu. C'est à nous à le faire. J'avouë que de tout rapporter à Dieu change tout. Mais c'est ce qu'on dit, & ce qu'on ne fait pas. Pour tout rapporter à Dieu, il faut être convaincu du néant de la créature ; il faut voir clairement & sentir vivement que tout dépend de Dieu ; il faut que les idées de la Religion soient aussi familiéres à l'esprit, que le sont ordinairement celles du monde & de ses vanitez. Mais peut-être que la connoissance de la Religion ne manque à personne, & qu'on pourroit ignorer les maniéres de contenter l'orgueil ? On cherchera tous les détours qu'on voudra, Ciceron ne parle que pour l'orgueil ; & par conséquent tout ce qu'il dit de mieux, sera abominable pendant qu'on ne le fera pas dans un sentiment de dépendance, dans une soûmission entiére à la Providence éternelle, dans un détachement parfait des choses de la terre, dans le désir unique de plaire à Dieu. C'est de ces dispositions qu'il n'y a qu'un

pas à faire aux actions les plus héroiques ; au lieu que des dehors éclatans de Ciceron à ces dispositions, il y a une distance qui effraye.

C'est donc aussi de ce qui peut servir à produire ces dispositions que les hommes ont principalement besoin d'être instruits. Par là on oppose des remords aux injustices de la concupiscence ; & l'Esprit éclairé dispose le cœur à se soûmettre aux impressions du Réparateur qui le prévient : au lieu qu'aprés les magnifiques discours du Paganisme on suit sans inquiétude les mouvemens de la nature, on tire tout son mérite de l'orgueil, on demeure plein de soi-même, sans penser seulement qu'on puisse se remplir d'autre chose que de soi-même ; on ne se reproche rien, parce qu'on ne connoît rien, & que ce qu'on fait paroît bon. Je ne sçai si l'on connoît des dispositions plus funestes.

Ce qui peut imposer dans la Morale des Payens, c'est que ceux qui suivant ce qu'elle prescrit, ne font tort à personne, & gardent la bien-séance, contribuënt au bien de la societé où l'on n'a que faire de l'intérieur, pourvû que les dehors soient réglez. Mais on se trompe encore en cela. Les orgueilleux

& les ambitieux ne gardent des mesures qu'autant qu'en demande l'orgueil ; & ils nuisent toûjours à la societé par quelque endroit. Caton y nuisit beaucoup par l'exemple de sa roideur hors de saison. La justice extérieure suffit dans le commerce extérieur : mais si elle n'a pas le fondement qui lui est nécessaire, elle ne se soûtient pas, & laisse toûjours faire l'orgueil, qui au fond est l'ennemi de la societé. J'avouë que l'avarice, la violence, la débauche, ou le libertinage y causent des maux plus sensibles. Mais l'orgueil qui affecte la justice, n'exclut ni l'avarice, ni la violence, il en est le principe constant ; & quand elles n'éclosent pas, c'est par des raisons qui portent toûjours coup. D'où il s'ensuit que la societé même purement civile, ne peut faire fond sur ceux que la Raison ne conduit qu'autant que l'orgueil y consent.



CHAPITRE XXV.

Ciceron rabaisse les Sages sans y penser. Erreur touchant la Vertu Chrétienne.

LE premier Scipion l'Afriquain disoit autrefois, si l'on en croit Caton le Censeur, que *jamais il n'estoit moins oisif que lors qu'il ne faisoit rien ; ni moins seul que lors qu'il étoit dans la solitude.* Ciceron auroit bien voulu dire la même chose dans les mêmes circonstances : Mais le loisir de Scipion étoit volontaire, le sien étoit forcé. Scipion ne cherchoit la solitude que pour se délasser l'esprit : Ciceron étoit obligé de la chercher parce que le Senat étoit renversé ; & que la violence ayant succedé à la justice, on ne voïoit que des scelerats. Mais si Scipion avoit ces avantages, il reservoit aussi pour luy les fruits de sa solitude & de son loisir : ce que Ciceron ne prétend pas faire. Il veut mettre par écrit ses pensées, & les laisser à la postérité.

Enfin aprés avoir exhorté son fils à se rendre un digne Disciple de l'excellent Maître Cratippus, aprés avoir fait une Dissertation

Dissertation sur le dessein de Panœtius qui avoit écrit de *l'honnête* & de *l'utile*, & qui ne s'étoit pas souvenu d'écrire de l'opposition que ces choses ont souvent entr'elles, comme il l'avoit promis; aprés avoir dit que Rufus comparoit l'ouvrage de ce Philosophe à la Vénus qu'Appellés laissa imparfaite, & dont le beau visage ôtoit l'espérance aux autres Peintres d'achever ce qui restoit à faire, il reconnoît qu'il n'y a point d'honnêteté ni de justice *parfaite* parmi les hommes, & que les plus sages ne sçauroient atteindre qu'à une sagesse qu'il appelle *moyenne*.

Cela rabaisse étrangement ses Scipions, ses Lœlius, ses Catons; mais il a eu en cela plus de raison que ceux qui ont dit depuis, que *la vertu Chrétienne conduiroit infailliblement ceux qui la suivroient exactement, à ce dernier point de perfection, qui n'étoit qu'une belle idée parmi les Payens.*

La grace de Jesus-Christ peut nous élever à toute la perfection dont nous sommes capables, & nous faire ainsi mériter le souverain Bonheur. Mais la perfection du plus parfait Chrétien considérée en elle-même est défectueuse, & il n'est parfait que par la disposition de

son cœur. On ne peut aller au plus haut point de perfection pendant qu'on est environné d'infirmitez ; pendant qu'on n'a que des connoissances limitées. Il n'y eut jamais qu'un Jesus-Christ qui ait pû être homme & parfait, juste en rigueur, parfaitement saint. Mais si nôtre justice est nécessairement imparfaite, elle est pure par la dignité de son principe, par l'excellence de sa fin, par le désintéressement où elle nous met par rapport aux choses humaines.

La vertu Payenne non seulement ne nous conduit pas à la perfection, elle nous en éloigne infiniment, comme je l'ai fait voir. La vertu Chrétienne nous en ouvre le chemin : mais elle ne nous y fait point parvenir durant la vie présente. Le corps s'y oppose. On n'y arrive que lors que cet empêchement est ôté. La Perfection, la parfaite justice, ou la Charité parfaite est inséparable du souverain Bonheur. L'un & l'autre ne se peuvent trouver que dans le Ciel.

Ciceron a dit qu'il n'y avoit point de justice *parfaite* parmi les hommes, sans en sçavoir les raisons : il jugeoit au hazard sur quelques sentimens confus. Les Chrétiens qui ont connu la corruption de leur nature, toûjours inhérente jus-

qu'à la mort, en pouvoient bien dire autant; mais toûjours prévenus en faveur des sages Payens, ils aiment mieux donner à la justice Chrétienne une perfection qu'elle n'a pas, que d'ôter à ces prétendus Sages une justice *moyenne*. Ils ne mettent ainsi qu'une différence de plus au moins entre une justice profane & une justice sainte; ils font, comme il leur plaît, des degrez de vertu, & ils en corrompent la notion.

CHAPITRE XXVI.

Ciceron ne dit rien que d'inutile pour la société. Il confond mal-à-propos l'utile *avec* l'honnête. *Eclaircissement de ces matiéres.*

Ciceron trouve que sa Sagesse, toute imparfaite qu'il la reconnoît, ne peut être séparée de *l'utile*; & plein de ce sentiment il pose pour principe, que *d'ôter quelque chose à un autre, & de tirer ses commoditez des incommoditez d'autrui, est plus contraire à la nature que la pauvreté, que la douleur, que la mort.* La preuve qu'il en donne, c'est que par là on rompt la societé, qui est la-

chose du monde le plus selon la nature.
» C'est, dit-il, comme si un membre du
» corps humain vouloit emporter la san-
» té de tous les autres. Aussi n'est-ce pas
» seulement la nature qui s'oppose à ce-
» la, toutes les Loix humaines s'y oppo-
» sent. Et comme la grandeur d'ame, la
» Justice, la Libéralité sont bien plus se-
» lon la nature, que la volupté & les ri-
» chesses qu'il est d'un grand cœur de
» mépriser; il s'ensuit qu'un homme qui
» suit les loix de la nature, ne pourra
» jamais nuire à un autre, & qu'il préfe-
» rera les travaux d'Hercule à une vie
» abondante, & à tous les plaisirs du
» corps. C'est que nous sommes tous liez
» par une même loy, laquelle obli-
» geant l'homme à faire du bien à l'hom-
» me par cette seule raison qu'il est hom-
» me, ne nous peut pas permettre de
» nous nuire les uns aux autres. Ainsi
» nous n'avons pas plus de droit de nui-
» re aux étrangers & aux inconnus, qu'à
» nos Concitoyens, qu'à nos proches
» mêmes, & à nos parens. Un homme
» quelque important qu'il soit, & dans
» quelque nécessité qu'il se trouve, ne
» doit pas ôter au plus inutile de tous
» les hommes ce qui luy appartient, à
» moins que ce ne soit précisément en

vûë du bien public. Les Tyrans en «
doivent être exceptez ; parce qu'étant «
semblables à des bêtes farouches sous «
la figure humaine, ils doivent être re- «
tranchez de la societé comme des mem- «
bres corrompus. «

Voilà le langage de Ciceron. *Il ne faut plus disputer*, dit-il, *avec un homme qui prétendroit qu'il n'y a rien contre la nature à faire tort aux autres : puisque de le prétendre c'est détruire l'homme dans l'homme même.* Voilà le langage ordinaire. *La nature enseigne. La nature défend. Il est contre la nature.* Ce grand mot explique tout & n'éclaircit rien. Chacun le prend dans le sens qu'il luy plaît, & il est toûjours propre à contenter le monde. On conviendra, par exemple, qu'il est contre la nature qu'un homme nuise à un autre homme : mais on voudra que cet ordre change quand il s'agira d'éviter la mort, la douleur, la pauvreté. Ces maux, dira-t'on, sont trop contre la nature, pour ne les pas éviter si l'on peut. Et si l'on replique qu'il est moins contre la nature de les souffrir, que de nuire à son voisin : on répondra que le sentiment se déclare contre eux ; que la Loy qui unit les hommes, cesse dans ce moment pour la conserva-

tion de l'espéce ; que la Raison se tait alors sur ce qui regarde le voisin : & que se taisant elle fait assez entendre qu'il faut faire ce que le sentiment inspire. Tout cela parce qu'on ne développe point le mot de *nature*, & qu'on ne le fixe point à telle ou telle idée.

Ciceron sentoit bien que le sentiment le pressoit plus que la Raison : mais il faisoit semblant de supprimer ce sentiment pour étaler une vertu démentie sans cesse, & toûjours détruite par ce même sentiment. C'est encore à present tout ce qu'on remarque dans les Sages du siécle. Il faut se convaincre autrement de ses devoirs, si on veut en avoir un véritable amour. On peut, ce me semble, les découvrir par cette voye.

Tous les hommes ont les mêmes idées à certains égards. Ils sçavent tous, sans l'avoir appris de personne, qu'il ne faut point faire à un autre ce que nous ne voulons pas qu'il nous fasse. C'est donc par une lumiére commune que nous sommes éclairez sur ce devoir, duquel dépendent tous les autres. Pendant qu'ils obéïssent à cette lumiére, ils obéïssent à la nature, ou plûtôt à la raison. Car il faut ôter l'équivoque : & ils pourroient y obéïr toûjours, s'il ne se passoit en

eux-mêmes une infinité de ſentimens qui s'y oppoſent, mais qui ne diminuent rien de l'obligation où nous ſommes de ſuivre la lumiére qui marche devant nous. Cela étant de ſoi-même fort évident, il n'en faut pas davantage pour venir à la connoiſſance de l'homme. Car 1. on reconnoît qu'il y a des véritez & des devoirs que rien ne peut changer. 2. Que la nature eſt corrompuë, puiſque la plus grande marque de déréglement qui puiſſe être dans l'homme, c'eſt cette oppoſition continuelle de ſes ſentimens à ſa raiſon. 3. Que nous ne pouvons pas par nous-mêmes ſuivre la raiſon en toutes choſes: puiſque les ſentimens qui s'oppoſent à elle, ont infiniment plus de rapport qu'elle n'en a, au penchant ou à l'amour invincible que nous avons pour le plaiſir.

L'homme eſt donc alors obligé à ſe reconnoître tel qu'il eſt. L'eſprit convaincu ne trouve plus où ſe prendre pour oppoſer de nouveaux raiſonnemens. Les équivoques luy manquent. Il faut qu'il céde & qu'il reconnoiſſe l'excellence de la lumiére qui luy découvre les loix de la juſtice. Il ſent ſon impuiſſance, & il entre ainſi dans les ſentimens que demande la Religion; au lieu que le langage

de Ciceron non seulement donne lieu à des disputes éternelles ; mais encore jette les hommes dans le déséspoir, parce que n'étant pas instruits d'ailleurs de leur état, ni du remede qui leur est préparé, ils jugent qu'on leur demande plus qu'ils ne peuvent faire. D'où il arrive qu'on ne regarde plus la vertu, que comme un beau nom qui ne signifie rien, dont on ne se sert que par ostentation, & pour couvrir des inclinations toutes corrompuës.

Ciceron dit, & on le croit assez sur sa parole, que c'est de la division qu'on a faite de *l'honnête* & de *l'utile*, que viennent tous les desordres dont le monde est rempli, les meurtres, les empoisonnemens, les larcins, &c. Mais si on distinguoit l'ame d'avec le corps, on n'auroit pas ce sentiment. En ne comprenant sous le mot *d'utile* que ce qui convient à l'ame, on conviendroit que ce qui est *utile* est *honnête*, ou que ces deux mots sont synonimes ; & en ne donnant à ce mot *d'utile* que sa signification ordinaire, qui est de signifier les biens du corps, comme celle du mot d'*honnête* est de signifier les biens de l'ame, on seroit obligé à faire grace à ceux qui séparent *l'utile* d'avec *l'honnête* ; puis que bien loin

loin que cette division mette le desordre dans la vie ; au contraire, c'est parce qu'on ne la fait pas que tout est en confusion. Si les uns disent que *l'honnête* est toûjours *utile*, les autres veulent que *l'utile* soit toûjours *honnête* : & pendant que ceux-ci se corrompent de plus en plus par l'amour de *l'utile*, ceux-là se rendent doublement malheureux par leur *honnête* prétendu.

L'homme par la Raison est appellé à l'*honnête*, c'est-àdire, à l'observation de toutes les Loix de la justice. Par ses sens, ou par les sentimens qu'il reçoit à la présence des objets, il est appellé à l'*utile*, c'est-à-dire, à tout ce qui flatte le corps ou les passions. Voilà ce qui s'appelle le combat des deux parties *inférieure* & *supérieure*, chacune travaille pour la substance qui lui est propre, mais l'une bien plus efficacement que l'autre : l'*inférieure* fournissant toûjours de nouveaux plaisirs, non-seulement fait mépriser la *supérieure*, dont on ne reçoit que des sécheresses, mais encore fait juger qu'il n'y a d'*honnête* ou de réel que ce qui est *utile* : c'est-à-dire, que ce qui accommode le corps est la seule chose que nous devons rechercher. Erreur où le vulgaire est plongé, & à laquelle on ne trouve-

ra jamais de reméde dans les Offices de Ciceron.

On est pourtant content de voir qu'il ne veut pas qu'on balance entre *l'utile* & *l'honnête*, & qu'il veut non-seulement qu'on regarde comme *utile*, ce qui est *honnête*; ou qu'on se souvienne que la honte d'abandonner l'*honnête* est le plus grand châtiment qu'on puisse concevoir; mais encore que nous nous comportions, lorsque nous n'avons point de témoins de nos actions, comme si nous étions à la veuë de tous les hommes; & quand même nous aurions l'anneau de Gygés par le moyen duquel on pouvoit faire toutes sortes de crimes sans être vû de personne, nous nous donnions bien garde de nous en servir.

Mais si on lui avoit objecté qu'il n'y a rien de juste par soy-même; que le *juste* & l'*injuste*, le *vray* & le *faux*, l'*honnête* & le *deshonnête*, ne sont que des inventions de l'esprit humain; & qu'ainsi les hommes n'étant convenus à cet égard que pour l'utilité commune, chacun peut faire comme bon lui semble pour son utilité particuliere, pourvû qu'il ne soit pas exposé à la vûë des contractans, qu'auroit répondu Ciceron?

On voit bien que pour convaincre l'es-

prit, il faut le ramener, comme j'ay fait voir, à certaines véritez, qui sont le seul point où il peut être fixé. On lui fait remarquer que puisque nous voyons que ces véritez sont apperçûës de tous les esprits dans tous les tems & de la même maniére ; que puisqu'elles étoient avant nous & qu'elles seront aprés nous; que puisque nous ne pouvons pas ne les point voir, nous n'avons aucune raison de douter qu'elles ne soient invariables & éternelles, la régle de tous les esprits, la régle de l'Auteur même de la Nature, & qu'ainsi c'est rompre le lien, par lequel seul nous pouvons être unis entre nous & avec notre Auteur, que de ne pas régler nos actions sur ces mêmes véritez.

Or ces véritez se réduisent toutes à nous faire aimer chaque chose suivant le dégré de perfection qu'elle a : & de-là il s'ensuit que l'ame étant une substance plus parfaite que le corps, nous sommes indispensablement obligez de préférer *l'honnête* à *l'utile*, puisque *l'honnête* regarde l'ame, & que *l'utile* ne regarde que le corps, pour la simple conservation duquel on est en droit de rechercher *l'utile*.

On nous dit que Ciceron *employe tou-*

tes les forces de son esprit & de son éloquence pour détromper ceux qui recherchent l'utile *préférablement à* l'honnête.

On vient de voir que Ciceron avec toute son éloquence & avec tout son esprit n'avoit point de notion distincte de *l'honnête*, & que c'étoit lui-même qu'il recherchoit sous prétexte de rechercher *l'honnête*. Qu'importe que ce fût en faisant le grand cœur, ou en cherchant sans détour ce que recherche le vulgaire? Assûrément il n'étoit pas moins loin de la perfection que le reste des hommes, puisqu'il n'étoit pas moins corrompu, & c'est de lui, un peu plus que des autres, qu'il est écrit que *l'homme n'a pas connu ses avantages, qu'il s'est dégradé en se rendant semblable*, par rapport à Dieu, *aux animaux sans raison*.

CHAPITRE XXVII.

Dans les vûës de Ciceron on doit plûtôt rechercher l'utile que l'honnête. Inutilité des raisonnemens sans les principes de la Religion.

POur établir de plus en plus ce principe, que *l'utile* ne peut être séparé

de *l'honnête*, Ciceron passe en revûë les Grecs & les Romains pour nous découvrir la nature de leurs plus éclatantes actions. Il approuve l'action de Brutus, qui fit dépoüiller du Consulat son Collégue Collatinus, dautant qu'il étoit de la famille du Tyran qu'on venoit de chasser : il blâme respectueusement Romulus qui tua son frere, afin que Rome n'eût pas deux Maîtres : il admire Damon & Pythias ces deux amis fidéles, dont l'un vouloit mourir pour l'autre, & qui par cette mutuelle générosité forcerent le Tyran Denis à les aimer. Il blâme les Romains d'avoir pillé Corinthe, & les Athéniens d'avoir fait couper les pouces à ceux d'Ægine, parce qu'ils auroient pû avec leur flotte approcher du Port de Pirée. Il y a, dit-il, quelque chose de dur & de cruel dans ces procédez, & ce qui est cruel n'est point *honnête*. Par la même raison, il ne vouloit point qu'on empêchât les étrangers de demeurer à Rome : & il louë les Romains & les Athéniens, les premiers de ce qu'aprés la bataille de Cannes ils ne parurent point desirer la paix ; & les autres de ce qu'ils lapidérent un certain personnage qui leur conseilloit de se soûmettre à Xerxés dont ils étoient accablez. Cela s'appelle, dit-

il, compter l'utilité pour rien lorsque l'honneur s'y oppose. Il souhaitoit aussi que les Romains qui étoient déchûs jusqu'à ce point, que d'exempter les Pyrates pendant qu'ils surchargeoient d'impôts leurs Alliez, imitassent les Athéniens, qui rejetterent le conseil de Thémistocles, lorsqu'il leur conseilla de brûler la Flotte des Lacédémoniens que leurs richesses rendoient suspects à Athénes.

De-là il introduit un certain Diogéne de Babylone fameux Stoïcien & Antipater son Disciple. On leur demande si plusieurs Marchands faisant transporter d'Alexandrie du bled à Rhodes, où la disette seroit grande, l'un d'entr'eux qui seroit arrivé le premier, auroit droit de mettre à son bled un prix proportionné à la disette, & de ne pas dire que plusieurs autres Marchands doivent incessamment ramener l'abondance. Antipater prétend que le Vendeur doit déclarer à l'acheteur tout ce qu'il sçait touchant la Marchandise dont il s'agit. Diogéne dit, que le Vendeur n'est obligé d'avoir égard qu'à ce qui est réglé par la Loy civile, & qu'il a droit de vendre le plus cher qu'il peut. Antipater se fonde sur l'utilité publique que nous ne devons pas séparer de la nôtre. Diogéne répond qu'-

autre chose est de cacher, autre chose est de se taire. Antipater par le même principe condamne un homme qui vendroit une Maison dont il ne déclareroit pas les défauts. Diogéne au contraire soûtient que le Vendeur n'a pas tort, que c'est à l'Acheteur à examiner ce qu'il achete. Ciceron est pour Antipater, parce qu'il préfére *l'honnête* à *l'utile*: & il condamne ce Banquier de Syracuse, qui donna un repas à Canius Chevalier Romain, afin qu'à la vûë de beaucoup de poisson qu'il disoit avoir été pris devant son jardin, il prist envie au Chevalier d'acheter la Maison, ce qui arriva selon le projet du Banquier. De sorte que Canius fut trompé faute de la Loy qui vint aprés contre le Dol, ou contre ceux qui dissimuloient quelque chose par rapport à ce qu'ils vendoient ou achetoient: il approuve au contraire l'action de Scevola qui donna d'un fond une somme considérable plus que le Vendeur ne l'avoit estimé, parce qu'il jugeoit que ce fond valoit davantage. Tout le monde, dit Ciceron, avouë que cela est d'un homme de bien; mais bien des gens prétendent, entr'autres Hécaton de Rhodes, Disciple de Panætius, que cela n'est pas d'un homme sage qui doit travailler pour

lès intérêts de sa famille. Ciceron ne goûte pas cette distinction d'homme *de bien* & d'homme *sage*, & il conclut que comme il n'est jamais utile de faire tort aux autres, parce que cela est toûjours honteux, il est aussi toûjours utile d'être homme de bien, parce que cela est toûjours honnête. Il autorise tout ce qu'il dit par la décision du Pere de Caton, qui condamna Titus Claudius, qui avoit vendu une Maison qu'il avoit sur le Mont Cælius, dautant qu'il sçut que les Augures la lui devoient faire abbattre, à dédommager Calpurnius qui l'avoit achetée. Titus, dit-il, avoit fait comme ceux qui tendent des piéges où ils n'excitent pas les bêtes à venir, mais où les bêtes viennent d'elles-mêmes. C'est une chose étrange, selon lui, que la Coûtume prévale en ces sortes de rencontres sur le droit naturel, & qu'il n'y ait qu'une *ombre & un phantôme de justice parmi lès hommes*. Il veut qu'on bannisse toutes les mauvaises finesses, & principalement cette malice qu'on veut faire passer pour une prudence toute éloignée qu'elle en est: puisque la prudence consiste à distinguer les bonnes d'avec les mauvaises choses, & que la malice préfere toûjours *l'utile* à *l'honnête*, c'est-à-dire, le mal au bien.

Les Loix Civiles, dit-il, qui ont leur ſource dans la nature, non-ſeulement puniſſent la fraude par rapport aux maiſons & aux héritages, elles la puniſſent encore par rapport aux eſclaves qu'on ne doit vendre & acheter qu'avec toute la bonne foy poſſible (car ce n'eſt pas à ces ſcélérats qu'on punit par les fers & par la priſon, qu'il s'addreſſe, il ne moraliſe que par rapport à ceux qui bien qu'ils agiſſent ſouvent contre le droit naturel, paſſent neanmoins pour gens de bien.) Il n'approuve pas Craſſus cet homme que par *honnêteté* il haït juſqu'à ſa mort; ni Hortenſius même ſon ami, qui profiterent d'un Teſtament ſuppoſé, dans lequel les impoſteurs avoient compris ces deux hommes pour être appuyez de leur crédit. L'un & l'autre s'en douterent, mais ils jugerent à propos de s'en taire pour entrer dans le partage des richeſſes de *Baſile*, qui étoit l'Auteur prétendu du Teſtament. Il ne peut ſouffrir que des premiers Magiſtrats d'une Ville ne laiſſent au légitime légataire que le nom du Teſtateur, & le fruſtrent de tout l'héritage; ni même qu'on obtienne des ſucceſſions à force de flatteries malignes & de ces ſortes de devoirs qui ne partent point du fond du cœur; ou qu'on faſſe enſorte de

se faire substituer à la place du légitime héritier.

Ces considérations font juger à Ciceron que les gens de bien sont tres-rares, & il rapporte aprés son pere, dont il l'avoit appris, que Pinthia Chevalier Romain ayant comparu devant Fimbria, qui étoit Juge d'une affaire qui le regardoit, & ayant protesté en ces termes : *Comme je suis homme de bien*, Fimbria laissa l'affaire indécise, jugeant qu'il falloit trop de choses pour faire un homme de bien, & ne voulant pas contester à Pinthia la qualité qu'il s'attribuoit.

Marius vient ensuite, qui est blâmé d'avoir accusé Metellus dont il étoit le Lieutenant, de prolonger la guerre, & de s'être vanté si on le faisoit Consul, de mettre Jugurtha mort ou vif entre les mains du Peuple Romain. Il accusoit faussement, dit Ciceron, un homme de mérite. Rien n'est plus injuste ni de plus mauvaise foy. Car la grande régle est de ne rien faire qui soit honteux quelque utilité qu'on y trouve. Et de-là on peut juger combien est déteftable l'exception d'Euripide, que le Beaupere de Pompée avoit si bien retenuë, que *si l'on peut violer les Loix, il faut que ce soit pour régner*. Peut-on tirer quelque utilité d'un

dessein si honteux ou d'un attentat si horrible? Les inquiétudes, les allarmes & les terreurs perpétuelles d'un Tyran ne font-elles pas assez juger qu'il s'est mépris? Cela donne occasion à Ciceron de relever l'action de Fabrice cet Aristide Romain, qui renvoya comme un infame le Transfuge qui s'étoit venu offrir pour empoisonner Pyrrhus le plus redoutable ennemi des Romains; & il décide généralement que tout ce qui attire à un Etat la haine de ses Alliez & beaucoup d'infamie ne sçauroit être *utile* à cet Etat.

Hécaton grand faiseur de questions paroît de nouveau. Il demande si dans la nécessité de jetter quelque chose dans la Mer pour décharger un Navire, on doit plûtôt jetter un cheval de prix qu'un vil esclave; c'est un combat entre l'utilité & l'humanité, & le Philosophe est d'avis que l'utilité l'emporte. Il demande si un sage peut arracher à un foû la planche sur laquelle il se sauve du naufrage: si le Maître du Navire lui-même la peut arracher. Non, répond Ciceron. Le sage n'a nul droit à la planche, & le Vaisseau n'a pour Maître que ceux qui sont dessus jusqu'à ce qu'ils soient arrivez au lieu où ils veulent aborder. Il demande si deux sages n'ont pas également droit à la plan-

che dont il vient de parler. Et Ciceron décide qu'il faut qu'ils se la cédent l'un à l'autre. [Peut-être périront-ils tous deux en se faisant des complimens ; mais cela ne nous doit pas arrêter.] Il demande si un fils est obligé de dénoncer son pere qui pilleroit les Temples, & qui tireroit par des trous souterrains l'argent du Trésor public. Il ne le doit pas, dit-on, dautant que rien n'est si avantageux à la Patrie que d'avoir des sujets bien disposez pour leurs parens. Ce ne seroit plus la même chose si ce pere vouloit trahir sa Patrie : en ce cas, son fils aprés avoir mis tout en usage pour l'en détourner, seroit obligé de le déférer comme un traître. Il demande si un homme sage ayant reçu des écus faux pour de bons, peut aprés s'être apperçu qu'ils sont faux les donner à ses créanciers. Diogéne répond qu'il le peut. Antipater le nie. Ces deux Philosophes en plusieurs autres cas de cette nature ne s'accordent nullement. Il demande si un homme vendant de l'or pour du cuivre, un homme de bien qui reconnoît que c'est de l'or, est obligé de l'en avertir, ou s'il peut acheter cet or au prix du cuivre. Il demande si un homme qui auroit promis à son Médecin de ne se servir qu'une fois d'un reméde

qu'il auroit reçu pour l'hydropiſie peut aprés avoir reconnu l'efficace de ce reméde s'en ſervir une ſeconde fois dans le même beſoin. Il demande encore ſi un homme ſage peut accepter une ſucceſſion future, à condition de danſer à la veuë de tout le monde dans une place publique.

On voit aſſez ce que Ciceron penſe ſur tout cela. Il ſe moque du Soleil, qui voulut tenir la promeſſe qu'il avoit faite à ſon fils Phaëton, de lui accorder ce qu'il ſouhaiteroit. Le jeune homme voulut conduire le chariot de ſon pere, il s'éleva bien haut, & il eut le ſort que tout le monde ſçait. Il ſe moque de Théſée & d'Agamemnon, l'un qui voulut que ſon fils Hypolite périt; l'autre qui ſacrifia ſa fille Iphigenie, parce qu'il avoit promis à Diane de lui ſacrifier ce qui paroîtroit de plus beau cette année-là dans ſon Royaume. Il ne veut pas auſſi qu'on rende à un homme l'argent qu'il auroit mis en dépôt s'il vouloit l'employer à faire la guerre à ſa patrie. En un mot, ſelon Ciceron, on ne doit point tenir les promeſſes qui ne peuvent tourner à l'avantage de celui à qui on les a faites; & ce qui eſt honnête & utile dans un tems ne l'eſt pas toûjours dans d'autres circonſtan-

Voilà le stile ordinaire de l'imagination. A force de faits qui ne regardent point l'état de la question, à force d'incidens qui amusent voilà les vertus humaines parfaitement établies ; la société humaine n'a plus rien à desirer. *L'honnête* & *l'utile* sont inséparables dans toute action de justice. Mais malheureusement on ne gâgnera jamais personne par ce principe. Nous sentons assez que tout ce qui est honnête, est utile pour la vie future ; qu'il n'y a d'utile pour la conservation des Républiques, que ce qui est juste & honnête : mais nous ne sentons pas de même que ce qui est *honnête* soit toûjours *utile* pour la vie sensible, qui est la seule dont s'occupe l'homme qui ne regarde que le monde & soy-même. Tous les plus magnifiques discours, tous les exemples les plus éclatans cesseront toûjours de nous imposer à cet égard dans la pratique. Les résistances qu'il se faut faire, les travaux qu'il faut endurer, les contradictions & les douleurs ne furent jamais des caractêres d'utilité pour une vie qui se perd tous les jours, & qui disparoît tout à coup. Il est un peu plus naturel quand on se borne à cette Terre, de ne regarder comme *honnête* que ce qui est *utile* : puisqu'on ne voit de grands

& d'élevez dans le monde que ceux qui ont cherché & qui cherchent leurs intérêts propres. On les respecte, on s'attache à eux, on les admire, on leur éléve des statuës, on leur offre de l'encens. Et au fond si nous donnons des loüanges à ceux que nous appellons vertueux, ce n'est que parce que leur vertu nous est utile. On louë les uns à cause du bien qu'on en espére : on louë les autres à cause du bien qu'on en a reçu. Ainsi n'étant déterminez que par la vûë de nôtre utilité propre, que pouvons-nous dire contre ceux qui font de cette utilité leur objet, & qui n'agissent point par un autre principe ? Car enfin, il ne s'agit pas de raisonner sur des idées vagues & confuses. Rien n'est plus facile que d'employer ces beaux mots de *vertu*, & *d'honnête*, & de se plaindre qu'il n'y ait parmi qu'*une ombre & un phantôme de vertu.* Il faut raisonner sur le fait, & avoüer que toute la conduite des hommes prouve que le plus sage est celui qui sçait le mieux rechercher *l'utile.*

Ciceron n'a donc rien fait pour convaincre l'esprit de la beauté & de la néceßité de la vertu : ce qui étoit neanmoins la seule chose qu'il avoit à faire. Il fait voir des gens qui se sont conduits comme

bon leur a semblé : mais je dis qu'aprés tout ils n'ont été sages qu'autant qu'ils ont recherché *l'utile*, puisqu'ils n'avoient pas pour objet une autre vie que celle-ci. Il faut pour faire reconnoître la force de *l'honnête* & l'utilité de la justice élever les esprits au dessus du sensible, & leur réveiller les idées que les sens leur cachent. Il faut les forcer par leur propre lumiére à reconnoître ce qu'ils doivent au Créateur, & à eux-mêmes.

Les exemples de ceux qui ont pris un bon ou un mauvais parti, supposent des idées justes & un discernement exact, pour faire le bien & éviter le mal sur ces exemples. Il s'agit donc préalablement de rendre l'esprit capable de consulter la lumiére naturelle, si l'on veut voir de l'équité & de la justice dans les actions. Les exemples peuvent venir aprés. Mais on se contente de les proposer, parce qu'on se contente d'une vertu de machine, & qu'on aime mieux exciter la vanité, que de tourner l'esprit vers sa véritable lumiére.

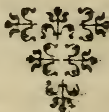
Quand Ciceron néanmoins auroit été assez Philosophe pour développer toutes les véritez qui regardent le corps & l'ame dans l'ordre naturel, & qui ont entr'elles une liaison nécessaire, sa Philoso-

phie

phie n'en auroit pas été plus efficace : puisque l'homme voulant invinciblement être heureux, & les idées les plus pures & les plus distinctes de vertu, ne portant point de plaisir avec elles, il ne peut qu'en recevoir un surcroît de peine, lorsque d'une part il apperçoit leur réalité & les Loix qu'elles imposent, & de l'autre qu'il sent son esclavage & l'impuissance où il est de renoncer au plaisir. Car encore un coup, quelque utile que soit *l'honnête*, la vertu ne rend point la vie heureuse. D'une part elle nous expose à toutes sortes de travaux, elle nous demande une vigilance continuelle ; & de l'autre elle nous prive de tout ce qui flate les sens. Il est vray que les plaisirs du corps ne nous rendent pas aussi fort heureux à cause des inquiétudes qu'ils nous laissent, & de la crainte que nous avons de perdre la cause qui les entretient : mais du moins nous nous trouvons bien dans le tems que nous en joüissons, & nous ne pouvons nous empêcher de trouver ce sentiment agréable, parce qu'il l'est en effet, & que rien ne s'accorde davantage avec le desir invincible que nous avons du bonheur. Cela seul fait voir que les Philosophes quelque lumiére qu'on leur attribuë, & quelque grands raison-

nemens qu'ils ayent fait, n'ont pû être plus vertueux que le commun des hommes, puisque n'étant pas d'une autre nature que le commun des hommes, ils ne pouvoient pas aimer la peine, ni éviter le plaisir. La Philosophie peut bien convaincre l'homme de ses devoirs, mais elle ne peut le guérir de rien. Il n'y a que la Religion qui puisse lui faire embrasser la vertu en lui proposant d'une part des plaisirs grands & durables pour les plaisirs passagers dont elle demande qu'il se prive; & de l'autre en lui fournissant par avance un plaisir seul capable de le dédommager de ceux du corps.

C'est, ce me semble, sur ce principe qu'il faut parler de *l'utile* & de *l'honnête:* autrement on bâtit sur rien, on se perd dans ses pensées, & en affectant une grandeur imaginaire, on demeure dans des miséres réelles & dans les plus honteuses foiblesses.



CHAPITRE XXVIII.

Les Sages de Ciceron sont convaincus de bassesse & d'ignorance.

CIceron pour appuyer ses préjugez n'avoit pas trop de tous les exemples de la Fable & de l'Histoire. Il ne peut approuver le procédé d'Ulysse que les Poëtes Tragiques ont accusé d'avoir fait le foû pour ne pas aller à la guerre, & pour avoir la liberté de vivre en repos à Ithaque avec ses parens, sa femme & son fils. Il lui étoit plus avantageux, dit le Philosophe, de combattre contre les ennemis & les flots, que d'abandonner la Gréce dans le dessein qu'elle avoit de faire la guerre. Il oppose à la conduite d'Ulysse celle de Régulus qui préféra les intérêts de sa Patrie aux siens propres, ou plûtôt qui jugea qu'il n'en avoit point d'autres que ceux de sa Patrie : il fait une dissertation sur le retour de ce grand homme à Cartage, & il conclut qu'il eut raison de juger qu'il n'y a pas un plus grand mal que l'infamie attachée au parjure. Ce ne fut pas néanmoins dans son retour que parut sa grande ame. Dans

ces temps-là on ne sçavoit ce que c'étoit que de manquer à sa parole ; mais ce fut en ce qu'il remontra qu'il étoit à propos que les Romains retinssent les prisonniers qu'ils avoient faits. Il ne fit pas comme ces dix Seigneurs, qui ayant été envoyez au Sénat par Annibal pour le même sujet, rentrérent dans le Camp comme s'ils eussent oublié quelque chose ; & par ce détour se crûrent dispensez du serment qu'ils avoient fait de revenir. Le Sénat n'approuva pas cette mauvaise finesse, & les renvoya pieds & poings liez à Annibal. C'étoit une éxactitude digne du Sénat. Mais dans quel étonnement fut Annibal, lors qu'il vit que ce même Sénat ne voulut pas racheter huit mille hommes, pour la rançon desquels il ne falloit donner qu'une somme médiocre, pour apprendre aux Soldats qu'il falloit vaincre ou mourir ? Le Cartaginois connut par là, que les Romains ne pouvoient être si abaissez qu'ils ne fussent invincibles : & ils n'étoient tels, dit Ciceron, que parce qu'ils avoient moins d'égard à ce qui étoit *utile*, qu'à ce qui étoit *honnête* & glorieux ; ou plûtôt parce qu'ils reduisoient tout *l'utile* à ce qui est *honnête*.

Ulysse se faisoit une vertu à sa mode.

Regulus s'en faisoit une à sa fantaisie. Celuy qui sçavoit le mieux s'épargner la peine, avoit le plus de raison. Quand on ne pousse point ses vûës au de-là du monde présent, on n'a rien de plus cher que sa vie, sa fortune & son repos. On dira sans doute qu'en qualité de Chrétiens nous prétendons aller plus loin. Mais si cela est ainsi, il faut qu'en changeant d objet, nous changions de principe. Il faut que la confiance en nous-mêmes tombe, & que le renoncement à nous-mêmes prenne sa place ; il faut que le desir de la gloire s'évanoüisse, & que l'amour des humiliations luy succéde. Où est le bon sens de croire qu'on puisse changer d'objet, sans changer d'esprit ? Ce n'est donc pas une petite affaire que de changer d'objet. Car il n'y a rien si difficile que de changer d'esprit. Si l'on y pensoit un peu, on se feroit un peu plus de scrupule qu'on ne fait, de prendre dans la lecture des Livres Payens, un esprit si contraire à celuy de la Religion que nous professons.

Il ne faut point prendre le prétexte de la societé. Nous devons plus à nous-mêmes qu'à la societé, si elle doit périr, & si nous n'attendons rien que d'elle. Il n'y a au fond que le sentiment d'une

origine & d'une fin céleste qui nous fasse parler autrement, comme chacun le peut reconnoître en se consultant bien soi-même.

Ciceron ne démêlant point tout cela, confond ce que fait un Etat par pure politique, avec ce que chacun de nous doit faire par un principe de vertu. On peut dire, sans se tromper, que c'étoit moins la vertu que la fierté, ou la cruauté des Romains qui leur réüssissoit. Car où est l'humanité, par exemple, de laisser périr dans l'esclavage huit mille hommes, qui n'étoient point prisonniers par leur faute, & qu'on pouvoit racheter à peu de frais? Ciceron n'y pensoit pas, en approuvant des maximes de cette sorte, il étoit dans le préjugé du vulgaire, qui appelle *honnête* ce qui s'accorde avec la disposition de son esprit, & non pas ce qui est honnête véritablement & par soi-même.

Pour Régulus, il fit bien de retourner à Cartage, puisque c'étoit une loy inviolable dans la Guerre, de tenir la parole qu'on donnoit aux ennemis : mais ce n'est pas ce que Ciceron trouve admirable, il l'admire d'avoir remontré au Senat, qu'il étoit à propos de retenir les prisonniers Cartaginois, dautant qu'il y

en avoit parmi eux qui pouvoient devenir bons Capitaines, & plus utiles à Cartage qu'il ne le pouvoit être à sa Patrie, âgé comme il étoit.

Où étoit donc alors la fierté Romaine, qui avoit déconcerté Annibal? Les Romains qui avoient paru attendre tout de leur courage, ne devoient-ils pas témoigner en cette occasion, qu'ils attendoient tout de leur prudence, & qu'ils ne se mettoient pas en peine que leurs ennemis eussent d'habiles Officiers? Mais voici le dénoüement du procedé de Regulus. C'étoit un franc Stoïcien, qui tenoit avec ceux de sa Secte, que la *douleur n'est pas un mal.* Il étoit engagé à soûtenir ce sentiment. S'il eût proposé l'échange des Prisonniers, il auroit paru apprehender la prison & la mort.

Il falloit donc que pour ne pas démentir sa Philosophie, il éloignât l'échange. Mais bien loin que ce fût l'effet d'un grand courage, au contraire ce fut la marque d'une ame esclave de la passion d'orgueil, obstinée contre les sentimens les plus réels & les plus naturels; contre tout ce qu'elle éprouvoit en elle-même, & qui mandioit lâchement l'approbation publique. Quand on entend un Fabrice répondre à Pyrrhus, qui luy offroit de

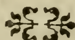
luy donner la premiére place dans son Royaume, *que si les Epirotes connoissoient Fabrice, ils voudroient l'avoir pour Maître au lieu de Pyrrhus.* Peut-on prendre la plus haute vertu Payenne pour autre chose que pour une basse ostentation ?

Ciceron lui-même dans certains momens ne reconnoissoit point *d'homme de bien.* Cependant ses admirateurs prétendent que *les Payens, ceux mêmes qui ne craignoient point la colere de Dieu, ne laissoient pas de se tenir fermes à leur devoir par le seul amour de la vertu.* Mais si cela étoit ainsi, que pourroit-on demander davantage aux Chrétiens ? Si on peut, sans Jesus-Christ, avoir un amour si pur & si désinteressé, pourquoy Jesus-Christ est-il venu ?

Les mêmes attribuënt l'idée que les Stoïciens avoient de leur Sage, à *l'ignorance où ils étoient de la corruption de la nature.* Mais si les Stoïciens ne connoissoient pas cette corruption, comment pouvoient-ils distinguer ce que la Raison nous prescrit, d'avec ce que cette corruption inspire ? Il y avoit de cette idée une cause immédiate qu'il est aisé de découvrir. C'étoit un orgueil démesuré. Comme d'une part ils sentoient

que

que le mouvement qu'ils avoient pour le Bien, ne pouvoit cesser, & que la lumiére qui nous conduit, ne peut s'éteindre ; & de l'autre qu'ils étoient persuadez qu'ils n'avoient par eux-mêmes & ce mouvement & cette lumiére ; ils jugeoient que rien n'étoit au dessus de leurs forces ; & par ces deux principes ils prétendoient non seulement surpasser le commun des hommes, mais encore rendre inutiles le plaisir & la douleur, qui sont comme les deux poids de l'ame : ils prétendoient même s'y rendre insensibles, & exercer du haut de leur prétenduë Raison, un empire parfait sur l'Univers, sans le devoir qu'à eux-mêmes. On ne peut, ce me semble, être plongé dans un abîme plus profond, ni imaginer une folie plus outrée. Ils raisonnoient pourtant conséquemment ; & si l'on admet leur principe, il faut se précipiter avec eux. J'ai assez fait voir d'où dépendent nos connoissances & nos volontez, il n'est pas nécessaire d'en parler icy davantage.



CHAPITRE XXIX.

Le bonheur d'un Epicurien eſt plus réel que celuy que Ciceron propoſe.

CIceron finit ſes Offices en attaquant Ariſtippe & Epicure, comme des gens dont la doctrine bannit toute ſorte de vertus. En ſuppoſant, dit-il, ce que diſent ces Philoſophes, *que le ſouverain Bien conſiſte dans la volupté: & le ſouverain mal, dans la douleur*, quel ſera l'éxercice de la vertu ? La Prudence ne pourra être employée qu'à faire le diſcernement des voluptez, la force ne ſera plus qu'un mot vuide de ſens, la Juſtice & la Tempérance ne ſeront plus que des phantômes. Quand Epicure parleroit mieux que les Diſciples d'Ariſtippe ſur la Force & ſur la Tempérance, on ne doit pas avoir égard à ce qu'il dit; mais ſeulement à ſon principe. Ces gens-là font des vertus à leur mode. La Prudence, diſent-ils, fournit des plaiſirs, & éloigne les douleurs. La Force fait mépriſer la mort, & ſouffrir patiemment la douleur qu'on ne peut éviter. Pour la

Temperance, ils ne sçavent comment s'y prendre pour la déterminer : elle ménage, disent-ils, le plaisir, & adoucit la douleur. De la Justice & des autres vertus qui en dépendent, ils n'en peuvent pas dire un mot, puisqu'en supposant qu'on rapporte tout à son plaisir & à son utilité, c'est une nécessité qu'elles s'éclipsent. Car enfin la volupté & la vertu sont incompatibles ; & c'est pour cela que Calliphon & Dinomachus, qui pour accorder les Philosophes, vouloient joindre la volupté avec la vertu, comme la bête avec l'homme, ne sont pas moins blâmables qu'Aristippe & Epicure.

Ciceron en veut ici à la volupté ; mais quel nom donnera-t'il à ce bonheur qu'il ne doit qu'à lui-même, & dont il est charmé ? Un Epicurien ne pouvoit-il pas luy dire : Montrez-moy que le bonheur dont vous prétendez vous mettre en possession, est plus réel & plus raisonnable que le mien ? Vous dites qu'en faisant consister la vertu dans le plaisir, j'anéantis la Justice ; c'est donc parce que j'attache à ces mots d'autres idées que vous; Montrez-moy que mes idées sont fausses, non pas par des éloges ennuyeux de ces vertus, mais en me convainquant par ce qui se passe en moy-même ; autrement

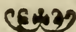
tous les sentimens de la nature favoriseront mon parti contre vos vagues & stériles spéculations? L'Epicurien a tort, je l'avouë, & tres-grand tort de ne reconnoître pour vrai Bien que le plaisir : mais il demande qu'on l'instruise, il n'a pas tort en cela. Et dans le fond la plûpart des hommes luy ressemblent, quoy qu'ils ne parlent pas comme luy. Convaincus que nous sommes par tous nos sentimens, qu'il n'y a point d'autre Bien que le plaisir, ni d'autre mal que la douleur, nous courons grand risque, quelque chose que nous disions, de regarder les idées de vertu comme des chiméres, jusqu'à ce qu'on nous ait montré : 1. l'injustice & la vanité des plaisirs sensibles. 2. Le principe & l'usage de la douleur. 3. La réalité de la lumiére, & de cette voix qui nous dit au dedans de nous-mêmes : *Il faut, & il ne faut pas.*

C'est en nous instruisant à fond sur toutes ces choses, que nous découvrirons le ridicule des sentimens d'Epicure & d'Aristippe, sans faire, comme Ciceron, un cahos de vertus, où l'Esprit ne sçauroit se reconnoître ; que nous découvrirons, dis-je, que la Justice consistant à aimer chaque chose à proportion qu'elle est aimable, la Prudence ne con-

ſiſte que dans l'attention à reconnoître ce qui eſt plus aimable en ſoi-même : la Force, que dans la réſiſtance aux ſentimens qui tendent à nous le faire négliger : & la Tempérance, qu'à prendre de juſtes meſures pour le faire goûter aux autres.

Cette ſeule idée fait mépriſer les biens du corps & de la fortune ; & ce mépris effectif eſt la ſource du déſintereſſement, de la Libéralité, de toutes les vertus qui ſont inſéparablement unies, & que la Religion a divinement compriſes ſous le nom de *Charité*.

On peut dire comme Ciceron, que la Tempérance n'étant qu'un aſſemblage de bienſéance, de modération, de modeſtie, de retenuë, tout ce qui eſt contraire à ces vertus, ne ſçauroit être utile : mais il faut attacher à ces mots les idées que nous avons marquées, & qu'on ne ſe rend familiéres que par beaucoup d'attention & de travail. Autrement on parle, & ce qu'on dit ne ſert qu'à entretenir les déſordres que nous voyons dans le monde Chrétien.



CHAPITRE XXX.

Déréglement de l'Amitié que Ciceron fait valoir. Méprises de quelques Sçavans.

LEs hommes étant tous unis dans une même societé, rien ne leur est plus nécessaire que de sçavoir comment ils doivent s'aimer les uns les autres. Ciceron fait discourir Lœlius sur cette matiére, aprés un compliment de Fannius, tres-long & tres-capable d'éxercer la modestie. Lœlius ne peut souffrir qu'on mette sa Sagesse au dessus de celle de Caton: mais il veut bien qu'on croye qu'il porte son bonheur au dedans de lui-même, & qu'il tire de luy-même de quoi se mettre au dessus de tous les accidens de la vie : il assure que cette disposition lui fait porter patiemment la mort de son ami Scipion. C'étoit un ami incomparable : mais il y auroit, dit Lœlius, plus d'envie que d'amitié à s'affliger, puisqu'indubitablement il est au rang des Dieux. Les honneurs qu'il reçût des Senateurs, du Peuple Romain, & des Alliez la veille de sa mort, luy en furent

un gage assûré, sans compter que l'amitié qui avoit été entr'eux deux, ne seroit pas moins dans la mémoire des hommes, que ces deux ou trois couples d'amis, qui sont devenus si célébres. Espérance la plus douce & la plus consolante dont un Esprit solide soit capable.

L'amitié, dit Lœlius, est ce qu'il y a de plus doux dans la societé, pour laquelle nous sommes nez. *C'est une parfaite conformité de sentimens sur toutes les choses divines & humaines, soûtenuës d'un amour & d'une bien-veillance réciproque.* Cela est un peu différent de ce qu'il dit ailleurs, que *la parfaite amitié ne se peut guéres trouver qu'entre deux hommes, dont chacun est l'objet de toutes les affections de l'autre.* Car il est évident que cette conformité de sentimens se trouve entre tous les gens de bien, & qu'ils ne peuvent pas, quand ils se connoissent, ne se pas aimer: ce qui fait sans doute une societé d'autant plus agréable, qu'il y a plus de personnes qui la composent: puis que plus le bien qui les unit est grand, plus ils se réjoüissent de le voir aimé & recherché de beaucoup de personnes, dont le nombre assûre chacun d'eux d'un promt secours dans le besoin. Mais Lœlius veut

qu'un ami soit l'objet de toutes les affections de l'autre : il n'avoit garde aprés cela, d'étendre la parfaite amitié à plus de deux. C'est le fruit qu'il tiroit luy & Scipion des mêmes idées *sur toutes les choses divines & humaines.*

Quelques Sçavans néanmoins font icy leur possible pour mettre Ciceron dans le sentiment de saint Augustin, & pour approcher les Stoïciens de la Religion Chrétienne. Ciceron dit qu'il ne peut y avoir d'amitié qu'entre les gens de bien. Saint Augustin dit que nous ne devons compter pour nos vrais amis, que les amateurs de la vérité & de la vertu. Voilà, selon ces Sçavans, le Saint & le Payen d'accord. L'homme de bien des Payens pouvoit donc non-seulement connoître la vérité & la vertu ; mais encore aimer l'une & l'autre préférablement à toutes choses. Car autrement l'amitié ne va pas bien. Je ne croi pas que cela se puisse soûtenir dans des Ecoles Chrétiennes. On feroit mieux de montrer l'illusion où étoient les Payens avec leur prétenduë vertu, que de confondre leurs idées avec celles de saint Augustin : il ne faut pas nous renvoyer à eux comme à de beaux éxemples d'amitié ; mais prouver par les principes du saint Docteur,

qu'il ne pouvoit y avoir parmi eux de vrais amis. En effet, Scipion & Lœlius étoient-ils amis l'un de l'autre? C'étoient deux hommes pleins d'eux-mêmes, qui s'endormoient l'un & l'autre dans leur orgueil, & qui conspiroient reciproquement pour leur éternelle confusion. Les vrais amis s'excitent mutuellement à renoncer à eux-mêmes, à tourner toutes leurs pensées & tous leurs mouvemens vers le Créateur, à ne faire aucun fond sur le *bras de la chair.* Ils se soulagent autant qu'ils le peuvent les uns les autres dans les besoins du corps; mais tout cela pour le bien de l'ame, & pour rendre de plus en plus ce qui est dû à leur Auteur. Il est certain que saint Augustin l'entendoit ainsi, & que Ciceron étoit bien loin de là. Les Sçavans mêmes dont je viens de parler, en conviennent; & font voir ainsi par la contradiction de leurs discours, qu'ils n'ont point de principe assûré.

On se prévient pour la Sagesse Stoïque, parce qu'un Sage Stoïcien ne demande point d'autre bien que la vertu, ni d'autre plaisir que celui de remplir ses devoirs, parce qu'il ne veut que consulter la vérité, & n'avoir que les mouvemens que la Raison luy donne, parce

qu'il prétend que l'humeur ni les passions ne peuvent rien sur luy; mais on ne voit pas que ce prétendu Sage confond l'orgueil avec la vertu, la Raison avec la corruption de la nature, qui nous fait tout rapporter à nous-mêmes : on ne voit pas que c'est malgré l'expérience continuelle qu'il a de sa foiblesse, qu'il s'attribuë la souveraine puissance, & qu'il veut tout tenir de lui-même. On ne voit pas que pendant qu'il se vante d'avoir éteint ses passions, elles luy déchirent le cœur, que la douleur le presse, & qu'il est esclave du plaisir pendant qu'il se dit maître des loix de la nature, dont l'un & l'autre sont des suites.

La Morale Chrétienne, disent nos Modernes, *nous conduiroit infailliblement à l'état que prêchoient les Stoïciens :* c'est-à-dire, à n'avoir ni passion ni misére, *si nous la suivions dans la derniére éxactitude*. Quel aveuglement selon eux, de s'imaginer que ce soit *faire violence à la nature que de résister aux passions !* Franchement ils n'y veulent pas penser. La Morale Chrétienne, ou plûtôt la grace de la nouvelle Alliance, ne détruit point la corruption de la nature, elle nous laisse jusqu'à la mort sous la tyrannie de nôtre corps; elle nous laisse nos

passions & nos douleurs, qui sont les suites de cette dépendance. C'est assez qu'elle nous donne la force de vaincre les unes, & de souffrir patiemment les autres ; afin qu'il nous reste toûjours de quoi faire à Dieu le Sacrifice que demande la plus parfaite Religion : Sacrifice qui suppose une vigoureuse résistance aux passions, dont l'ascendant sur l'homme, tel qu'il est aujourd'huy, fait assez voir la violence qu'on fait à la nature, lors qu'on leur résiste constamment.

CHAPITRE XXXI.

Mauvais raisonnemens de Lœlius sur l'Amitié.

LÆlius continuant sur l'Amitié, parle ainsi. » Les Dieux immortels n'ont « rien donné à l'homme de plus excel- « lent aprés la Sagesse, que l'Amitié. « La vie mérite-t'elle le nom de vie, « dit Ennius, si l'on n'y a un véritable « ami qui la soûtienne, & qui soit sen- « sible autant que nous-mêmes aux biens « & aux maux qui nous arrivent? L'ami- « tié n'est pas moins nécessaire que l'eau » & le feu : elle ne laisse point l'esprit «

» sans de bonnes espérances. On voit dans
» son ami, comme une image de soi-mê-
» me. La mort même qui sépare deux
» amis, ne peut empêcher que l'un ne vive
» dans l'autre. Le mort est heureux par le
» souvenir du vivant. Et celui-cy se fait
» honneur par ses tendres regrets.

Voila donc le Mort encore vivant. Mais si la vie ne mérite pas le nom de vie sans un ami, comment vit celui qui reste dans le monde? Sur quoi fonde-t'il ses espérances? N'éprouve-t'il point qu'il auroit bien fait de faire plus d'un ami, afin de ne se pas trouver au dépourvû? En fait-il un nouveau, n'en fait-il point? Que d'ignorance, que de bassesse, que de contradictions dans ce discours! Ceux qui admirent le plus Ciceron, ne peuvent pas s'empêcher de dire ici, que *l'amitié de deux hommes qui n'ont pour but que le plaisir qui resulte de leur union, telle qu'étoit celle de Scipion & de Lœlius, est opposée à la vertu; & que c'est à s'aimer de cette maniére que consiste le peché.* Mais comment peuvent-ils dire ensuite, *que lors qu'on a un véritable ami, l'espérance des secours qu'on est seur d'en tirer dans le besoin, dissipe la tristesse que causent les accidens dont on est ménacé.* Quand on est opposé à la vertu & dans

l'habitude du peché, est-on dans une disposition qui *dissipe la tristesse?* Quoy qu'il en soit, la Raison humaine qui avoit formé l'amitié de Scipion & de Lœlius, avoit dégénéré jusqu'à jetter deux si bons amis dans le peché. C'est assez, ce me semble, pour décrier étrangement cette espéce de raison, & pour rabattre infiniment de la Sagesse qui n'a pas d'autre principe.

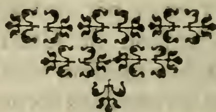
Lœlius. » Les Terres demeureroient « incultes sans l'amitié. Elle fait subsister « les Familles & les Républiques. Cela « paroît assez, en ce que la Discorde ren- « verse les unes & les autres. Les parties « mêmes de l'Univers, suivant la belle « remarque d'un Philosophe Agrigentin, « ne s'entretiennent que par l'amitié. La « Discorde les dissipe. «

Par ce raisonnement on prouveroit que les Laboureurs qui cultivent bien les Terres, que les Citoyens qui ne travaillent que pour le bien de la République, ont entr'eux cette parfaite amitié, qui est la belle passion de Ciceron ou de Lœlius, qu'ils s'unissent deux & deux, qu'ils vivent les uns dans les autres, qu'ils ne s'occupent que les uns des autres; que l'un fait toûjours, ou la gloire, ou le bonheur de l'autre. Mais par malheur ce

n'est pas l'amitié, c'est la paix qui est opposée à la Discorde ; & une amitie pareille à celle que les parties de l'Univers ont entr'elles, est une amitié de machine.

Lœlius. „ Enfin rien n'attire tant les „ loüanges que l'amitié. On sçait l'Hist„ toire d'Oreste & de Pilade. Qu'au„ roit-on dit en les voyant eux-mêmes, „ si l'on a été si touché de la simple ré„ présentation que Pacuve en a faite ?

On voit assez qu'il n'y a là qu'imagition & enthousiasme. La Sagesse & l'Amitié de Lœlius, quoy qu'il en dise, valoient autant l'une que l'autre. Celle-ci étoit toute dans les sens ; celle-là étoit l'art de contenter l'orgueil. Cela est prouvé. Oreste & Pilade étoient à plaindre dans leur sensibilité. Quel objet lui donnoit Pacuve pour la rendre raisonnable ?



CHAPITRE XXXII.

Lœlius en parlant de l'Amitié, prenoit une disposition purement corporelle pour la lumiére de la Raison.

LÆlius auroit fini sur l'exemple d'Oreste & de Pilade, mais Fannius & Scevola luy font une trop douce violence. Il continuë ainsi ce qu'il a si bien commencé. » Aprés avoir beaucoup « pensé sur l'Amitié, j'ai découvert qu'- « elle vient du fond de la nature, & non « pas du besoin que les hommes ont les « uns des autres: parce qu'il n'y a rien « de si naturel à l'homme que d'aimer. « Nous voyons que les bêtes aiment leurs « petits, & que les petits aiment leur « mére. Les Péres & les enfans s'aiment « les uns les autres. Nous aimons ceux « dont les mœurs ressemblent aux nôtres, « & en qui la vertu se manifeste. On est « attendri lors même qu'on entend par- « ler de Fabrice & de Curius : comme « on est indigné lors qu'on entend parler « de Tarquin. On louë Pyrrhus pendant « qu'on déteste Annibal, quoi qu'ils ayent « été tous deux également ennemis des « Romains. «

Si lors qu'on nous parle d'une ame généreuse & élevée, nous nous sentons touchez pour elle; cela ne prouve autre chose, sinon que nous aimons nécessairement l'ordre qui nous est marqué dans la lumiére naturelle; & on n'en peut rien conclure en faveur de cette espéce d'amitié, où deux hommes se font la fin l'un de l'autre. Cette amitié a pourtant son principe dans la nature; mais c'est comme l'amour des péres & des enfans, des bêtes & de leurs petits y a le sien. Le Créateur a composé de telle sorte les corps de tous les animaux, que par les seules loix du mouvement ils tendent à s'unir les uns aux autres, suivant les besoins où ils se trouvent. L'effet de ces loix est accompagné en nous de certains sentimens, que nous appellons *des sentimens d'amour ou d'amitié*. Un homme en trouve un autre d'une humeur commode, d'un entretien doux, naturel, assidu, complaisant: ils se parlent, ils se trouvent bien l'un de l'autre. Voilà deux amis. Cette amitié a son principe dans la nature; c'est-à-dire, dans la disposition du corps, & dans la fermentation des humeurs. Je veux que ces deux hommes ayent de la vertu, & qu'ils agissent l'un & l'autre par raison: d'où vient que ni l'un

nì l'un ni l'autre n'est ami de tel ou tel qui agit aussi par raison ? Il faut tomber d'accord que c'est que les humeurs ne s'accordent pas si bien. Car à ne consulter que la Raison , elle est capable d'unir tous les hommes aussi étroitement qu'elle en unit deux. C'est donc de la disposition du corps, & du caractére de l'imagination que se tirent les amitiez de deux & deux. Mais Ciceron ne distinguoit pas la *nature*, qui n'est que la disposition du corps d'avec la *nature*, qui est la lumiére des Esprits ; & confondoit ainsi tous les divers mouvemens par lesquels les hommes se portent vers différens objets, en un seul qu'il appelloit *Amitié*.

Le commerce de Lœlius & de Scipion n'avoit donc rien que de bas & de vulgaire , quelque couleur qu'ils lui donnent : & les grands hommes que Lœlius admire, ne se distinguoient du peuple & des enfans dans leurs amitiez , que par l'orgueil qu'ils y apportoient, & les chiméres dont ils vouloient bien se repaître.

Il n'y a de vrais amis que ceux qui sont unis par le goût des vrais Biens, & par la connoissance des véritez essentielles. L'expérience le fait assez connoître.

Ce n'est pas que dans les amitiez solides il ne puisse entrer de ces sentimens qu'on appelle *humains*, à cause qu'ils ont leur principe dans la disposition du corps ; mais il ne faut pas que ces sentimens y dominent. Si cela arrive, la vertu n'y est plus : à moins qu'on n'appelle *vertu* les mouvemens de la machine qui font transporter à la créature ce qui n'est dû qu'au Créateur.

Or Ciceron ni les autres Payens n'étoient point capables de ces amitiez, où ces sentimens qui nous font tout rapporter à nous-mêmes, ne prennent pas le dessus ; eux qui ne pouvoient pas seulement distinguer ces mêmes sentimens, qui ne tendent qu'à la conservation du corps, d'avec la pure Raison qui tend à nous rendre parfaits. C'est donc un aveuglement que de vouloir tirer d'eux des lumiéres sur l'amitié, & les autres devoirs de la vie civile.

Il n'y a rien, pour parler comme Lœlius, de si naturel à l'homme que d'aimer. Ne se suffisant pas à lui-même, il est porté continuellement à chercher son bonheur hors de lui-même : mais rien n'est plus contraire à la nature ou à la droite raison, que d'employer ce mouvement pour s'unir à d'autres objets qu'à

celuy, qui seul a la puissance d'agir en nous ; & qui nous découvre la voye du solide bonheur. Nous en sommes suffisamment avertis par l'inquiétude qui accompagne nos joüissances, & dont nous sommes agitez jusqu'à la mort.

CHAPITRE XXXIII.

Lœlius donne des régles sans fondement. Les raisons dont il appuye l'amitié sont trop foibles. Il dément sa Sagesse. Les Payens n'étoient pas capables de la parfaite amitié.

LOelius toûjours d'humeur à se faire prier, vouloit finir aprés avoir fait voir le principe de l'Amitié ; mais pressé de nouveau par ses deux gendres, il va leur faire part des conversations qu'il avoit eües avec Scipion sur une si riche matiére.

Les amitiez, dit-il, souvent s'altérent ou cessent tout-à-fait par la diversité, & par les changemens ausquels les humeurs & les inclinations sont sujettes. Parmi les hommes du commun l'Amitié périt par l'avarice. Parmi les honnêtes gens elle périt par l'ambition. «

Je croirois plûtôt que l'amitié ne périt point parmi les avares & les ambitieux, parce que l'amitié ne fut jamais parmi de telles gens. L'amitié est une chose sainte qui a pour principe la Lumiére & la Loy, où la simplicité & le desintéressement sont écrits. Sans ces deux caractéres ce qu'on appelle *amitié*, n'est qu'un trafic de l'amour propre, qui vise aux richesses, aux honneurs, ou aux plaisirs par toutes sortes de souplesses. Ce n'est pas apparemment ce trafic que Lœlius avoit dessein de relever.

» Pour conserver l'amitié, dit-il, il
» faut que deux amis sçachent ce qu'ils
» doivent demander l'un de l'autre. Co-
» riolan n'avoit pas droit d'exiger de ses
» amis qu'ils prissent les armes pour lui
» contre la République. Ce Blosius à qui
» l'amitié fit suivre le parti de Tibérius
» Gracchus, n'étoit pas sage. Il ne faut
» point entrer dans les sentimens de ses
» amis quand ils sont pernicieux à la Ré-
» publique: Il faut faire pour nos amis
» tout ce que l'honnêteté permet qu'on
» fasse: Il faut les prévenir, il faut leur
» donner conseil, & profiter de ceux qu'ils
» nous donnent. La Loy de s'entr'avertir
» les uns les autres est essentielle dans
» l'amitié. Mais il faut que la vertu soit

là régle des avis qu'on se donne mu- «
tuellement. «

Voilà des régles pour l'amitié. Quand on en aura posé le fondement, elles ne seront pas inutiles. *Coriolan* & *Blosius* avoient raison dans leur principe. Tous les ambitieux feront comme eux. Les avares, les voluptueux en feront autant. Chacun d'eux ira toûjours où l'intérêt de sa passion le porte. Ils ne font des liaisons que pour la mieux servir. Il faut rappeller les hommes à la Lumiére intérieure & à la Loy d'où dépend toute union réelle, si on veut les rendre capables d'amitié, & leur en faire suivre les régles.

Lœlius. » Quelle pensée ! (C'est aux «
Epicuriens qu'il en veut) de rejetter «
l'amitié, parce qu'elle nous charge des «
affaires d'autrui, quoique nous ayons «
assez des nôtres : ou de dire que c'est «
le besoin qu'on a de secours, qui fait re- «
cher l'amitié. Certainement c'est le «
plaisir d'aimer & d'être aimé. Car di- «
ra-t'on qu'il faut rejetter la vertu, par- «
ce qu'elle nous impose le soin de résis- «
ter au vice qui lui est contraire ? Pour- «
quoy donc vouloir bannir l'amitié, à «
cause qu'elle nous oblige à travailler «
pour nos amis ? Vouloir être exemt de «
tout soin & de toute inquiétude, c'est «

» vouloir ressembler à une souche. Peut-» être, dira-t'on, que la vertu est quel-» que chose de trop dur pour l'homme ; « mais l'amitié fait assez connoître com-» bien la vertu est souple & maniable, » puisque nôtre cœur se dilate ou se res-» serre selon les avantages ou les disgra-» ces de nos amis. Enfin, c'est ôter le So-» leil de l'Univers, que d'ôter l'amitié de » la vie humaine.

Trouve-t'on que le plaisir d'aimer les créatures & d'en être aimé, que Lœlius donne pour fin à l'amitié, renferme quelque chose de plus noble & de plus conforme à la droite Raison, que la crainte d'avoir trop d'affaires ? Les Epicuriens voyoient de toutes parts des hommes pleins d'amour propre, empressez à se faire des amis pour arriver à leur but & contenter leurs passions : avoient-ils tort de ne se point laisser aborder ? Ne voit-on pas que les amitiez purement humaines traînent avec elles une servitude dont il ne reste aucun fruit ? Mais où est ce Sage qui n'étoit sensible ni à la douleur ni au plaisir, à qui sa vertu tenoit lieu de tout, qui se suffisoit à lui-même ? Est-il réduit aujourd'hui à venir se consoler auprés de fragiles créatures, & à chercher parmi elles dequoy dissiper les nuages de son esprit ?

„ Lœlius. „ Il est absurde de croire que „ l'homme qui est touché des honneurs, „ de la gloire, de la magnificence, ne „ le soit pas de la vertu qu'il voit dans „ un autre. Nous voyons dans toute la nature que chaque chose tire à soy son « semblable. Il faut donc que la sympa- « thie des gens de bien soit la plus forte. « Ils s'aiment non-seulement les uns les « autres, leur bien-veillance s'étend en- « core à tous les hommes. C'est le propre « de la vertu d'être humaine, & de faire « à tous tout le bien qu'elle peut. Mais « quelque avantage que nos amis nous « procurent, nous en sommes moins tou- « chez que de l'amour qu'ils ont pour « nous. Aussi les plus opulens & les plus « vertueux sont les plus portez à faire du « bien : marque que ce n'est pas l'utilité « qui est le principe de l'amitié. «

Je suis surpris qu'un sçavant homme ait trouvé dans ce discours une *idée claire de la charité*. Rien, ce me semble, n'est plus contraire à la charité, que le desir & le plaisir de s'attacher les cœurs. Ils appartiennent à celui qui les a formez ; tous leurs mouvemens lui doivent être renvoyez. C'est la premiere Loy de la nature : Et Lœlius qui s'écrie : *Qu'y a-t'il de plus doux qu'une bienveillance mutuelle !*

sera toûjours pitié à ceux qui sçavent le rapport de la Créature au Créateur, entendant, comme il fait, par le mot de *bienveillance*, l'attachement du cœur humain.

Le sçavant homme que je viens de citer, avoit plus de raison de dire, qu'on voit par les discours des Payens que *la Charité est de la Loy naturelle, & que quand l'Evangile nous l'ordonne, il ne fait que nous ramener à la nature.* Mais je m'étonne qu'il n'ait pas vû que cet aveu détruisoit cette belle Raison humaine qu'il a toûjours attribuée aux Sages du Paganisme. Car étoit-ce dans cette Raison qu'ils voyoient les Loix de la Charité, ou dans la Raison éternelle? S'ils les voyoient dans la Raison éternelle, ils pouvoient la consulter; s'ils les voyoient dans leur propre Raison, c'est à cette Raison que l'Evangile nous ramene. Consultoient-ils une autre Raison que la nôtre? ou avons-nous besoin de secours dont ils ayent pû se passer?

» Lœlius. » Qui est-ce qui voudroit vi-
» vre dans l'abondance de toutes sortes
» de biens & de plaisirs, à condition de
» n'aimer personne, & de n'être aimé de
» personne? Une telle vie seroit semblable
» à celle des Tyrans, qui ne sont aimez de
» personne, parce qu'ils sont craints de tout
le

le monde, & à qui on ne rend que des «
respects contrefaits. C'est pourquoy Tar- «
quin disoit dans son exil qu'il distin- «
guoit dans cet état ses vrais amis d'a- «
vec les autres. Il est surprenant qu'un »
homme de cette sorte crût avoir des a- «
mis. L'aveuglement de la plûpart de «
ceux que la fortune favorise, n'est pas «
moindre que celui des Tyrans : ils de- «
viennent fiers & insupportables dans «
leur prospérité. Y a-t'il une plus grande «
folie que de se servir de son crédit pour «
toute autre chose que pour se faire «
des amis ? «

Il me semble que les Tyrans n'avoient que faire là, & que Lœlius n'est plus au fait. On peut bien vivre avec tout le monde, & n'avoir point de ces amitiez tendres & sensibles qui lient les cœurs si étroitement deux & deux. On peut n'être point tyran, & n'avoir point de confident ou d'ami particulier. Enfin, on peut ne se point oublier dans la société, être humain & libéral, faire part aux autres de ses richesses sans aimer l'un plus que l'autre, quoiqu'on proportionne les bien-faits au mérite.

Il est dur, je l'avoue, d'avoir tant de penchant à s'attacher les uns aux autres, & de ne pas suivre ce penchant : mais ne

peut-on pas sans le suivre se faire du bien les uns aux autres ? Ne peut-on pas en se rendant les uns aux autres tous les devoirs que demande la société, tourner son cœur & ses pensées vers la source de tous les biens ? Le Payen ne le pouvoit; mais le Chrétien le peut : & s'il manque en ce point, il manque en tout.

CHAPITRE XXXIV.

Contradiction de Lœlius. Ses amitiez sont d'un esprit inquiet. Sans charité, point d'amitié.

„ LOelius. „ Il faut faire pour nos a- „ mis bien des choses que nous ne fe- „ rions pas pour nous-mêmes. Il ne faut „ pas se mettre en peine si l'on rend plus „ qu'on n'a reçu dans l'amitié. Il faut ai- „ mer nos amis quand ils négligent leur „ fortune. Il faut que deux amis ayent „ les mêmes desseins & les mêmes vo- „ lontez ; qu'ils s'aident mutuellement, „ & l'un ne doit pas faire difficulté de „ s'écarter un peu de la justice, s'il s'agit „ de sauver la vie ou la réputation de „ l'autre.

Cet homme avoit mis la sagesse au des-

sus de l'amitié, il la met un peu au dessous, il ne préfére plus tant la justice à sa vie & à sa gloire; il est prêt de s'en écarter ***un peu*** pour ses amis. Le voilà humain. Il n'a plus cette roideur stoïque qui n'admettoit point de plus ou de moins dans l'injustice, ou qui trouvoit tout ce qui n'étoit pas juste également injuste. On avouë ici que la Philosophie Payenne *est fort sujette à se démentir :* mais on devroit avoüer aussi qu'il n'y a rien de plus méprisable, qu'une Philosophie qui se *dément*, & qui n'a point de régle certaine.

Lœlius. » Quand Bias auroit dit que « dans l'amitié il faut penser qu'on peut « devenir ennemi de celui dont on est « ami, la maxime n'en seroit pas meil- « leure. Scipion disoit mieux. Il vouloit « qu'on choisist bien ses amis; mais que si « on avoit fait un mauvais choix on ne « vint pas à haïr son ami. Il se plaignoit « que tel ou tel sçût le nombre de ses « chévres, sans sçavoir celui de ses amis, « & qu'on choisist bien en toute autre « chose qu'en amitié. Il donnoit des ré- « gles pour procéder en ce choix. Il faut « éprouver ses amis. Mais malheureuse- « ment cette épreuve suppose l'amitié; & « quand on aime on juge mal. D'où il « concluoit qu'il falloit juger dans l'ami- «

„ tié naissante, & qu'en cas qu'elle voulût aller trop loin, il falloit la reprimer comme on reprime un cheval trop ardent, parce qu'il y a peu de gens qui renoncent à leur intérêt propre comme l'amitié le demande. La nature est aussi trop foible pour mépriser la grandeur, & pour ne la pas rechercher aux dépens de l'amitié. On ne sçait pas même ce que c'est que demeurer attaché à son ami lorsqu'il est dans l'adversité, & d'être touché pour lui lorsqu'on a la fortune favorable. Il faut donc qu'un ami soit constant; & pour être constant, il faut qu'il soit fidéle. Cette fidélité bannit l'artifice & les reproches, & elle est fondée sur la conformité de goûts & d'inclinations. Il ne faut pas aussi qu'il oublie d'être d'un commerce doux & aisé. Cela fait assez voir que pour être bon ami, il faut être homme de bien.

Lœlius confondant des sociétez de pur intérêt avec *l'amitié*, trouvoit matiére à bien des réfléxions sur la conduite des amis ordinaires. Mais c'est de quoy nous pouvons bien nous passer. L'important est de sçavoir ce qui fait l'homme de bien, puisque le vray ami le suppose. Je dis que pour le sçavoir, il faut connoître la voye de la vérité & de la justice; il

faut connoître l'Auteur de tout bien; il faut sçavoir quels jugemens on doit porter de lui, & quels mouvemens doivent répondre à ces jugemens : En un mot, il faut sçavoir adorer Dieu en esprit & en vérité. Si on le peut apprendre dans Ciceron, je n'ay plus rien à dire; mais si ces connoissances n'ont pû nous venir que par Jesus-Christ, il faut demeurer d'accord que nous ne pouvons apprendre que de lui à être de vrais amis.

Lœlius. » Les chevaux neufs sont pré- « férez aux vieux, ne faudroit-il point de « même négliger les vieux amis pour les « nouveaux? Point du tout. Le vin vieux « est le meilleur. Les vieux amis sont aussi « les meilleurs. On ne fait ses preuves « en amitié, qu'aprés avoir mangé plu- « sieurs boisseaux de sel ensemble. Les « nouvelles amitiez sont des boutons qui « promettent du fruit; mais les anciennes « ont quelque chose de plus doux. Quand « on est accoûtumé à un cheval, on le pré- « fére à un autre qu'on n'a jamais monté. « On préfére aussi un païs de bois, de « montagnes, & de côteaux où l'on a de- « meuré long-tems, à celui où l'on n'a « point demeuré. «

Je ne croi pas qu'on puisse sérieusement lire tout ce discours pour s'instrui-

re ſur l'amitié. Ce langage d'imagination ſur les amitiez vieilles & nouvelles, n'eſt qu'un pur amuſement. Entre vrais amis tout ſe régle ſur le mérite : il n'y a rien d'ancien ni de nouveau dans la Raiſon qui les unit. Si on y prend garde, les comparaiſons de Lœlius ne ſuppoſent pas l'homme de bien, mais un eſprit inquiet amateur de la nouveauté : elles tendent à le fixer par le ſentiment, & par conſéquent à nourrir des amitiez purement ſenſibles qui ſont des ſources d'erreur & de préférences injuſtes.

» Lœlius. » Il ne doit point y avoir de » plus grand, ni de plus petit entre les a- » mis. Scipion tout illuſtre qu'il étoit ſe » rendoit égal à ſes amis tout inférieurs » qu'ils lui étoient, & il déféroit beau- » coup à Quintus Maximus ſon frere aî- » né. Il n'y a perſonne qui ne doive auſſi » élever ſes proches & ſes parens, quand » cela leur convient, & qu'il en a le pou- » voir, à l'exemple de ces Princes qui ont » été expoſez, & qui ayant été reconnus » pour ce qu'ils ſont, rendent heureux » les Paſteurs qui les ont élevez. Il ne » faut point avoir de peine de ce que nos » amis ont plus de mérite que nous, ni » être de ces gens qui reprochent ſans ceſ- » ſe le peu que l'amitié leur a fait faire.

Les plus élevez doivent tendre la main « à ceux qui le sont moins, & leur mar- « quer toute sorte d'estime. Il n'y a d'a- « mitiez solides qu'entre ceux qui ont l'es- « prit meur & formé, celles de la jeunesse « n'entrent point en compte, quoiqu'el- « les ayent commencé les premieres. Car « l'ancienneté ne fait rien ici. Il faut por- « ter patiemment l'absence de son ami « quand il est absent pour des affaires de « conséquence. «

Les amitiez sensibles sont ici confonduës avec les amitiez raisonnables. On ne voit que trop de gens comme Scipion qui n'affectent point de supériorité sur leurs inférieurs, qui élevent leurs proches & les gens qui leur conviennent, qui ne reprochent point le bien qu'ils ont fait, qui s'accommodent à la disposition des affaires de ceux qu'ils appellent leurs amis, & qui pourtant n'agissent pas par le vray principe de l'amitié : ils ne suivent la Raison qu'autant que les sentimens de leur orgueil s'en accommodent. Toutes leurs déférences, tous leurs ménagemens, tous leurs bien-faits ne tendent qu'à leur procurer plus de repos & une vie plus éclatante. C'est l'amour propre qui se ménage des esprits & des cœurs pour les tems de disgrace. On

peut assurer qu'il n'y a point là de vertu, & en même tems que sans la Charité qui est la grande & unique vertu, on ne bannira jamais des amitiez humaines la vaine gloire, l'impatience, la jalousie. C'est donc à la source de la Charité, à Jesus-Christ comme lumiére, à Jesus-Christ comme Sagesse incarnée, qu'il faut rappeller les hommes, si l'on veut qu'ils soient vrais amis.

CHAPITRE XXXV.

Comment la Raison fait les amis. Malheur de ceux qui s'en tiennent au sentiment de Lœlius.

LOelius aprés les amitiez des Sages vient aux amitiez ordinaires. » C'est » un malheur, dit-il, d'être obligé de » rompre avec ses amis. Dans cette né- » cessité il faut tâcher à découdre plûtôt » qu'à rompre ouvertement, à moins » que le vice qui fait rompre ne demande » une rupture d'éclat. Scipion rompit peu » à peu avec Pompeius & avec Metellus. » Il garda dans cette rupture sa dignité & » sa modération ordinaires. Il ne faut pas » quand on a été amis, en venir aux inju-

res & aux médisances. Si l'un tombe «
dans cet excés, il faut que l'autre le souf- «
fre par respect pour l'ancienne amitié. «
On évitera ces inconveniens, si on prend «
le tems qu'il faut pour faire un bon «
choix, & si l'on ne se fait ami que de «
ceux qui sont dignes d'amitié. Ils sont «
rares; car toutes les choses excellentes «
le sont. «

On ne peut faire ce bon choix sans avoir la Charité. Scipion en est un bon exemple. Tout grave & modéré qu'il étoit, il avoit mal choisi, parce qu'il suivoit beaucoup plus dans les choix les mouvemens de la machine ou les inspirations de l'orgueil, que la Lumiére de la Raison où la Charité nous raméne. Il fut retenu dans sa rupture, c'est qu'il avoit honte de son erreur : personne ne lui sçaura gré de s'être ménagé lui-même.

Il faut avoir la Charité pour se mettre au dessus des impressions sensibles qui sont la source des mauvais choix, & pour démêler ceux qui agissent par un principe si divin. Que deux hommes animez de ce même esprit se rencontrent, quels sentimens l'un pour l'autre! Ils n'ont l'un & l'autre qu'un même objet, ils se soûmettent aux mêmes régles, ils font tout leur bonheur de suivre l'ordre. Il n'y a

point d'incidens à craindre dans l'union que de telles dispositions forment entr'eux : elle est fondée en raison & en vérité. Mais les hommes ne veulent s'unir entr'eux que pour le corps qu'en vûë des commoditez de la vie, qu'en vûë des plaisirs sensibles : & sentant bien que ce genre d'union est sujet au caprice, & toûjours sur le point de périr, ils veulent faire par leurs addresses, ce qui ne peut être l'ouvrage que de la Sagesse incarnée.

„ Lœlius. „ Il ne faudroit que rentrer
„ en soi-même pour connoître qu'il ne
„ faut pas choisir ses amis comme on choi-
„ sit les chevaux en vûë de l'utilité qu'on
„ en peut retirer. Chacun ne s'aime-t'il
„ pas soi-même pour soi-même ? Il faut
„ donc aimer son ami pour lui-même ;
„ car un ami est un autre soi-même. Si
„ les oiseaux, les poissons, tous les ani-
„ maux s'aiment eux-mêmes par un sen-
„ timent naturel, & cherchent à se join-
„ dre chacun à ceux de son espéce, qu'y
„ a-t'il de plus naturel à l'homme que de
„ s'aimer & de s'unir par l'esprit & par
„ le cœur à un autre homme, de maniére
„ que les deux, pour ainsi dire, ne soient
„ plus qu'un ?

C'est une chose étrange, que ce langage ne soit pas tombé avec l'ignorance

& les ténébres du Paganiſme : il eſt encore aujourd'hui dans la bouche de bien des Chrétiens. De ce que les bêtes s'uniſſent entr'elles, ils en concluent que les hommes doivent s'unir entr'eux par l'amitié, comme s'ils devoient agir par le même principe que les bêtes. Peuvent-ils s'avilir davantage ? Qu'on diſe comme Lœlius qu'un ami eſt un autre *ſoi-même*, cela peut avoir un bon ſens ; mais de vouloir s'unir à l'homme, de maniére que *de deux cœurs il ne s'en faſſe qu'un*, c'eſt de toutes les diſpoſitions la plus déteſtable ; c'eſt ſe dégrader entierement par la préférence qu'on donne aux créatures. On laiſſe pourtant paſſer cela : & on nous dit que *nous ne ſommes ſi touchez de l'union intime de deux cœurs, que parce qu'elle eſt une image de l'unité d'eſprit qu'il doit y avoir entre Dieu & nous.* Mais je croirois plûtôt que n'étant faits que pour Dieu, nous ne pouvons nous unir aux créatures ſans ſentir des remords ; à moins que les ſentimens de la concupiſcence toûjours flattée par un commerce tout humain, ne l'emportent ſur les reproches les plus preſſans de la Raiſon.

Ce n'eſt pas aux hommes à fabriquer l'union qui doit être entr'eux : il n'appartient de les unir qu'à celui qui répand

la lumiére, & qui tourne les cœurs comme il lui plaît. Par lui tous les hommes ne deviennent qu'un, parce qu'offrant à tous le même objet, il donne à tous les mêmes idées & les mêmes desirs.

» Lœlius. » C'est une impudence de » vouloir que nos amis soient pour nous » ce que nous ne sommes pas pour eux. » Il faut commencer par être homme de » bien, & se faire ensuite un ami qui le » soit. Il y aura entre deux hommes de » cette sorte une amitié qui sera exempte » de ces passions, ausquelles les hommes » du commun sont sujets, qui n'aura pour » régle que la justice, & toûjours accom» pagnée de respect l'un pour l'autre. Car » l'amitié nous a été donnée de la nature » pour nous soûtenir dans la vertu, & » non pas pour contenter nos passions les » uns par le moyen des autres. La vertu » toute seule est impuissante; mais a» vec l'*amitié* elle est capable des grandes » choses. L'amitié qui a la vertu pour » fondement, forme une société heureuse » où se trouve l'honnêteté, la gloire, la » tranquilité & la joye. Toute autre sorte » d'amitié est trompeuse. On le connoît » dans les disgraces. Nous ne pouvons » donc apporter trop de précaution, quand » il s'agit du choix le plus important de la » vie.

Lœlius veut que la vertu soit le fondement de l'amitié. Nous le voulons comme lui. Il prétend que la vraye amitié ne se trouve qu'entre gens de bien. Nous le disons comme lui. Il parloit de *gens de bien* & *de vertu* sans remonter aux sources de la vérité & de la justice. Nous ne voulons pas aller plus loin que lui. Il s'imaginoit être juste pendant qu'il obéïssoit aux injustices de l'amour propre. Nous nous trompons comme lui. Il ne pouvoit se détromper. Nos erreurs sont volontaires.

Lœlius. » Tout le monde reconnoît « la nécessité de l'amitié, & que ce n'est « pas vivre que de vivre sans amis. Les « voluptueux mêmes ne sçauroient s'en « passer. Quelque Mysantrope qu'on soit, « on veut montrer sa mélancolie à quel- « qu'un. Au milieu de tous les biens ima- « ginables l'homme ne peut être content « dans une solitude où il ne verroit jamais « personne : & celui qui du haut du Ciel « verroit l'Univers dans toute sa beauté « s'ennuyeroit bien-tôt, s'il n'avoit per- « sonne avec qui s'en entretenir. C'est la « réfléxion d'Architas de Tarente. Il y a « des plantes qui ne peuvent se passer « d'appuy. La Nature est de même, il « faut que l'amitié la soûtienne. Mais «

nous sommes insensibles à la voix de la Nature.

Quel langage, quelles expressions ! Il y a peu de gens qui ne s'y laissent tromper. On confond la vie sensible avec la vie raisonnable. C'est assez pour demander des amis comme Scipion & Lœlius, & pour ne s'en pouvoir passer. Aprés cela nul mérite, rien de grand, rien de doux sans les amis. C'est de l'Amitié qu'il faut attendre toute sa consolation, toute sa joye, toute sa gloire. Peut-on mieux mettre sa fin dans les hommes ? Peut-on mieux faire pour oublier le principe du bonheur & de la perfection ? Quoy ! foibles & impuissans comme nous sommes, nous nous reposerons sur l'amitié les uns des autres ? nous prendrons pour appuy un bras de chair ? *Sommes-nous sensibles à la voix de la nature*, lors que nous prenons ce parti ? Ou ne violons-nous point la loy la plus essentielle de la nature ?

A quoy pensoit un sçavant homme de demander, *Où sont ceux qui ne s'aiment les uns les autres que pour parvenir à cét heureux état, dont Ciceron nous vient de faire la peinture ?* Cela veut dire que la vertu de Lœlius étoit réelle, & qu'il avoit trouvé le point d'où dépendent la

gloire, la tranquilité, & la joye. Mais comment étoit-il parvenu à ce point ? N'étoit-ce pas en s'unissant à un autre homme ? Il s'imaginoit être heureux ou joüir d'un parfait repos sans s'unir à celuy dont il tenoit l'être & la vie. Voilà une étrange vision, & l'effet le plus sensible de l'ascendant que le Démon avoit sur l'esprit des Payens. Pourquoy donc appliquer les hommes toûjours trop profanes & trop sensibles à la peinture que fait Lœlius de l'Amitié ?

Il est vray, comme le remarque le même Auteur, que *nous avons trouvé le secret de nous passer de la vertu.* Mais Ciceron sçavoit bien aussi s'en passer, & il ne peut nous arriver pis devant Dieu, que de luy ressembler en ce point. Croit-on ne se pas contredire, lors qu'aprés avoir fait valoir sa vertu, on reconnoît que *les Payens n'étoient pas de bons Interprétes de la voix de la nature, puis qu'elle ne nous crie pas que c'est l'amitié de quelqu'autre homme qui nous manque, mais qu'il s'agit de retrouver le bien infini que nous avons perdu.* C'est là qu'il en faut demeurer, si l'on veut rendre à Dieu ce qui n'est dû qu'à lui seul.

CHAPITRE XXXVI.

Lœlius est confondu par lui-même, & par ceux qui admirent ses discours.

LOelius. » La vérité est inséparable » de l'amitié. Il faut avertir ses amis » avec douceur, & avec tous les témoi- » gnages de tendresse. Mais il faut ban- » nir la flatterie. Un honnête homme ne » fut jamais flatteur. Celui qui veut qu'on » le flatte, est une espéce de Tyran, qui » ne revient jamais de ses erreurs. Ca- » ton disoit fort bien, que nous sommes » plus obligez à nos ennemis déclarez, » qu'à des amis trop complaisans; parce » que les premiers nous disent souvent » des véritez, & que les autres ne nous » en disent jamais. Comment se peut-il » faire qu'on soit offensé de la correc- » tion, & qu'on ne le soit pas de la fau- » te qu'on a faite? La flatterie fait que » celuy qu'on flatte, se complaît en luy- » même. Ce n'est pas que la vertu qui » sçait combien elle est aimable, puisse » s'empêcher de s'aimer. Mais il faut a- » voir une vertu solide pour avoir droit » de se complaire en soi-même: & ceux

qui

qui aiment la flatterie, sont bien loin « de la vertu. Enfin c'est la vertu, c'est « la vertu, encore une fois, qui soûtient « l'amitié. Et qu'est-ce qu'aimer, sinon « s'attacher de cœur à quelqu'un à cause « de lui-même ? «

La flatterie est pernicieuse. L'ami qui flatte, & l'ami qui veut être flatté, sont deux misérables. On peut se complaire en soy-même, mais c'est quand on a une vertu solide ; c'est-à-dire, que l'effet de la solide vertu, est le plus abominable de tous les vices.

Ceux qui nous prêchent par Ciceron, avoüent icy que *c'est l'écueil de la Philosophie Payenne, que de se complaire en soi-même, & d'y rapporter tout, au lieu de le rapporter à Dieu.* Cette méprise est légére : toute la différence qu'il y a de l'un à l'autre, c'est de se livrer à la créature, au lieu d'aller au Créateur. Ils ajoûtent, que *c'est le mieux qu'on puisse faire, quand on est destitué des lumiéres de la Religion Chrétienne, & que par là du moins on est d'accord avec sa Raison.* Mais ils dévroient nous apprendre quel est le grand mal, si ce n'est pas celuy de ne rien rapporter à Dieu ; & ce que c'est que suivre la corruption de la nature, si ce n'est pas de rapporter tout à soi-même ?

Revenant ensuite à eux-mêmes : *Quand on est Chrétien*, disent-ils, *on est bien éloigné de vouloir joüir du plaisir de penser qu'on a de la vertu ; parce que ce seroit se complaire dans sa propre excellence, & que ce sentiment d'orgueil détruiroit tout ce qu'on pourroit avoir.* C'est donc un sentiment d'orgueil de penser qu'on a de la vertu. Nôtre propre raison ne nous inspire donc que de l'orgueil. Les Payens qui la suivoient, étoient donc des orgueilleux ; car ils n'étoient pas d'une autre nature que nous. C'étoit le mieux qu'ils pûssent faire. Mais ce n'est pas là mon soin. Il me suffit de sçavoir que leur vertu n'étoit qu'un grand orgueil, & que par conséquent ils ne pouvoient être que des maîtres d'erreur.

On veut pourtant que la vérité eût formé l'union de Scipion & de Lœlius. *Il n'y a*, dit-on, *que la vérité qui soit une. Il n'y a point d'unité où il n'y a point de vérité.* Mais je dis : Il n'y a point de vérité où domine la cupidité. Sans vérité point d'unité ; sans unité point d'amitié. Donc Scipion & Lœlius étoient à plaindre dans leur union : il n'y avoit entr'eux qu'un phantôme d'amitié, l'ouvrage de la chair & du sang, l'ennemi de l'Esprit qui anime les vrais Chrétiens.

CHAPITRE XXXVII.

Aveuglement du vieux Caton. Le faux de ses discours. Le malheur des vieillards qui luy ressemblent.

LA vie passe comme un torrent. Tous les momens qui la composent, se réünissent, pour ainsi dire, dans le dernier, & tout dépend de celuy-là. C'est donc aussi celuy qu'on doit avoir en vûë, & aux approches duquel on doit redoubler la vigilance & l'action. Je ne sçai si Ciceron l'entendoit ainsi: mais il nous apprend qu'il avoit pris un plaisir extrême à écrire de la *Vieillesse*; & le premier fruit qu'il fait tirer au vieux Caton de sa consolante Philosophie, c'est d'être persuadé qu'il tire de luy-même tous les biens qui font le bonheur de la vie humaine.

On peut juger combien cette maxime étoit fausse dans le Paganisme, puisque même elle ne peut être vêritable dans la Religion Chrétienne. En voicy la preuve.

Nous n'avons ni mouvement, ni idées, ni volonté, que par l'action continuelle

du Créateur en nous. Cela eſt démonſtratif. Sans la délectation céleſte, nous ne ſçaurions vaincre les ſentimens de la concupiſcence. C'eſt le dernier aveuglement que de ne le pas ſentir. Et quand il ſeroit vrai en tous ſens, que la Religion qui n'eſt qu'un crucifiement perpétuel de tous nos déſirs, changeroit nos maux en biens, il n'en ſeroit pas moins vray que nous ne pouvons tirer de nous-mêmes, que le peché & le menſonge.

Comment le vieux Caton pouvoit-il donc ſe perſuader qu'il tiroit ſon bonheur de luy-même ? *Il ne trouvoit rien*, dit-il, *de fâcheux dans la vieilleſſe, parce qu'elle eſt de l'ordre de la nature.* Il eſt vray qu'un homme ſage porte patiemment les infirmitez attachées à la condition humaine, & ne ſonge dans tous les temps qu'à gagner ſa Patrie. Mais il ne prétendra jamais que par cette raiſon là vieilleſſe ſoit éxempte d'infirmitez ; & je ne ſçay pourquoy quelques Auteurs prétendent que *la nature fait une eſpéce de Traité avec nous quand nous venons au monde, & que la vieilleſſe étant une des conditions de ce Traité, nous devons nous y ſoûmettre.* Si la vieilleſſe ſuccéde à la jeuneſſe, n'eſt-ce pas par une ſuite des loix naturelles ? Et ces loix ſont-elles

autre chose que la volonté toûjours agissante du Créateur, qui a disposé avec une souveraine sagesse tous les temps de la vie? Y a-t'il là quelque apparence de contract ou de traité?

Caton se mocque de ces Vieillards, lesquels aprés avoir souhaité la vieillesse, se plaignent de ce qu'elle est plûtôt venuë qu'ils ne pensoient. *Qui les obligeoit*, dit-il, *de penser mal?* Mais pourquoy Caton se fait-il une objection imaginaire? Quand un amateur des plaisirs désire la vieillesse, c'est qu'il veut vivre longtemps: & quand il se plaint de ce qu'elle vient trop tôt, c'est qu'il craint de cesser bien-tôt de vivre. Il compte pour rien le passé, il ne sent que le présent: il trouve une extrême différence de l'état de vieillard à celuy de jeune homme. Voilà de quoy il se plaint. Il voudroit vivre toûjours, & ne point vieillir. Il n'a guéres de raison, mais il ne se contredit pas.

Caton ne ressemble pas à ces gens qui trouvent la vieillesse fâcheuse. *Car il est fidelle*, dit-il, *à suivre la nature.* Comme si la nature n'alloit pas toûjours son train aussi-bien pour luy que pour le reste des hommes. *Elle ne fait pas*, dit-il, *comme ces Poëtes languissans, dont*

les piéces se démentent toûjours au dernier acte. N'en déplaise à Caton, la vieillesse passera toûjours pour le plus mauvais acte de la vie présente considérée en elle-même, & sans rapport à la vie future.

Si rien n'est plus à craindre que *la condition de ces vieillards en qui les goûts de la jeunesse subsistent dans toute leur vivacité malgré l'impuissance où ils sont de se satisfaire* ; comment l'Auteur de cette remarque a-t'il pû croire que la vieillesse ne soit pas pour eux le plus mauvais acte de la piéce ?

En effet, à moins que l'homme n'ait combattu ses passions dans sa jeunesse, la vieillesse ne peut être que désespérante pour luy. Les regrets du passé, la langueur du présent, l'incertitude sur l'avenir se joignent dans son esprit pour l'accabler : Et quand il a combattu généreusement ses passions, a-t'il besoin d'un Orateur qui luy réprésente les avantages de la vieillesse ? C'est le temps le plus doux pour cet homme. Mais s'il le désire, ce n'est pas pour joüir plus longtemps d'une vie qui n'a que des peines & des travaux. C'est pour avoir quelque relâche dans un combat, où il est toûjours en danger de succomber par sa foiblesse

naturelle. Etoit-ce par ce principe que Scipion & Lœlius désiroient parvenir à la vieillesse, de laquelle néanmoins ils craignoient si fort d'être incommodez? On en peut juger sur le discours que leur en fait Caton. Il leur remontre que la vieillesse n'attire point ce mépris dont quelques-uns se plaignent; & que quand elle éloigneroit la volupté, ce ne seroit pas un mal. D'où il conclud que la vieillesse n'est point fâcheuse pour ceux qui se soûmettent volontiers aux loix de la nature. Le vieillard de Caton est donc un homme qui a l'amour des honneurs & des plaisirs. C'est un beau modéle pour les vieillards. Caton pour le maintenir dans cette disposition, prouve par l'éxemple de Fabius, de Platon, d'Isocrate, d'Ennius, que les vieillards sont en considération; & attribuant à beaucoup de vertu ce qui n'est qu'un reste de vigueur purement corporelle, il confond le désir de la volupté trop commune dans les vieillards avec la volupté où ils ne peuvent atteindre, comme si le désir n'étoit pas ce qui tient un cœur dans l'esclavage, & ce qui le rend malheureux.

Il faut entendre, aprés cela, Caton faire valoir ce beau mot de Themistocles, qui disoit à un homme de Seriphe:

Quand vous seriez né à Athénes, vôtre nom n'en seroit pas plus célébre qu'il est ; pour montrer que lors qu'on a de la vertu, la vieillesse ne manque point des choses qui la rendent supportable ; c'est-à-dire, de rang & de considération. Ce sont les fruits de la vertu, parmi lesquels il compte principalement la joye que produit le souvenir du bien que l'on a fait.

Ainsi ce qui fait la satisfaction des Vieillards, ce n'est point de se sentir soulagez du poids de la concupiscence ; ce n'est point de n'avoir plus de si grands engagemens avec un monde tout corrompu ; ce n'est point d'avoir plus de loisir pour penser à l'Eternité, pour gémir de leurs fautes passées ; ce n'est point de trouver dans leur âge même de quoi satisfaire à la justice de Dieu : c'est de se souvenir du bien qu'ils ont fait : c'est de s'occuper de la gloire qu'ils ont acquise, & de recevoir toûjours les honneurs accoûtumez.

Gorgias en étoit là quand il disoit, qu'il n'avoit nul sujet de se plaindre de la vieillesse : il vouloit dire apparemment qu'il avoit si bien rempli sa vie, que nul sujet de satisfaction ne lui manquoit. Ennius étoit dans le même principe

cipe : il se comparoit à un excellent cheval, qui aprés s'être signalé durant plusieurs années dans les combats, se repose dans la gloire qu'il a acquise.

Tout cela est digne de ceux qui prétendent tirer d'eux-mêmes tous les biens qui font le vrai bonheur de l'homme. Mais sont-ce là les pensés de ceux qui croyent n'avoir d'eux-mêmes que le peché & le mensonge, qui se croyent indignes de tout, qui sçavent combien leurs meilleures œuvres sont imparfaites, & qui craignent de tomber entre les mains du juste Juge ? Si nous connoissions nôtre état, si nous étions raisonnables, pourrions-nous lire sans indignation, le langage de Gorgias, d'Ennius & de Caton ?

CHAPITRE XXXVIII.

Le premier avantage de la vieillesse de Caton, est directement opposé à l'esprit du Christianisme.

CAton a trop bien commencé. Il faut qu'il tire de sa sublime Philosophie tout ce qui doit faire estimer la vieillesse : & il va si bien faire, qu'il fera voir, 1. Que ce dernier tems de la vie ne rend

point les hommes incapables d'affaires : 2. Qu'il n'affoiblit point le corps : 3. Qu'il ne bannit point les plaisirs : 4 Que pour être voisin de la mort, il n'en est pas plus mauvais.

„ Fabius Maximus, Paul Æmile, Fa-„ brice, Appius, Caton lui-même, é-„ toient des vieillards, & ils soûtenoient „ la République par leurs conseils & par „ leur autorité. Un vieillard n'oublie „ point le lieu où il a caché son trésor : „ preuve suffisante que les vieillards ne „ manquent point de memoire, Themis-tocles avoit appris les noms de tous les „ Citoyens d'Athenes, & je sçay aussi, „ dit Caton, les noms de tous les nôtres. „ Quelle force d'esprit n'avoit pas So-„ phocles, qui composa des Tragédies „ dans sa vieillesse ! Ses enfans le vou-„ loient faire faire interdire ; mais la Tra-„ gédie d'Oedipe qu'il venoit d'achever, „ fut une bonne preuve qu'il n'avoit pas „ perdu l'esprit. Un Homére, un Hésio-„ de, un Simonides, un Stésicore, un „ Pythagore, un Démocrite, un Platon, „ un Zénon, un Cléanthe, un Diogéne, „ n'étoient-ils pas aussi de bonnes têtes ? „ Et pour être vieux en travailloient-ils „ moins ? On voit aussi dans ces Citoyens „ Romains qui s'appliquent au ménage

de la campagne, combien la vieillesse « est agissante & appliquée. Ils donnent « & font éxécuter des ordres pour les « semailles & les recoltes ; & non seule- « ment ils travaillent pour eux-mêmes, « ils plantent encore pour les siécles à « venir. Cœcilius a eu tort de dire que « la vieillesse nous fait voir bien des cho- « ses que nous voudrions ne point voir, « & que les vieillards font à charge aux « autres. Le premier inconvénient est « commun aux jeunes gens & aux vieil- « lards. Le second ne se trouve point « dans la vieillesse. Les jeunes gens bien « nez recherchent les vieillards, & se « plaisent avec eux. On peut toûjours « apprendre avec la vieillesse : & les vieil- « lards eux-mêmes apprennent tous les « jours quelque chose. Témoin Solon : « témoin Caton lui-même qui venoit « d'apprendre le Grec, & qui auroit « bien voulu en faire autant que Socrate : « qui sur le déclin de l'âge avoit appris « à joüer des instrumens. *Donc la vielesse* « *ne rend point les hommes incapables* « *d'affaires.* «

Je veux que les vieillards soient encore propres aux affaires, qu'ils ayent toute la vivacité du jeune âge, & la mémoire excellente ; sont-ce là des biens à

proposer à des Chrétiens, ou à des gens qui ne doivent vivre que pour le monde ? Ne doit-on point plûtôt marquer aux prémiers le danger où ces biens nous exposent, la vanité de la mémoire, la petitesse de tout ce qu'on appelle *affaires du monde*; & que si la vieillesse en est privée, comme on le voit communément, c'est un effet sensible de la bonté & de la sagesse du Créateur; c'est afin qu'elle s'occupe de l'unique affaire importante, & qu'elle ne se remplisse que des pensées de l'Eternité.

Je croy, comme Caton, qu'il est avantageux aux jeunes gens de faire societé avec les vieillards. C'est à ceux qui ont beaucoup d'expérience à instruire ceux qui n'en ont pas. Un vieillard peut marquer à un jeune homme les écueils qu'on rencontre dans le cours de la vie; il peut luy marquer où nous ménent les passions, & des moyens pour se défendre de leurs attraits; il peut luy apprendre ce que peut le monde, & à quoy aboutissent ses carresses & ses rigueurs. Mais le vieillard & le jeune homme sont également dignes de compassion; si l'un ne cherche point à se connoître, ny à découvrir les ressorts du monde où il habite; & si l'autre ne

s'entretient que de Poësies, de visions des Philosophes, des noms de ses Citoyens; & ne luy donne que le goût des honneurs de la Terre. C'est pourtant, il faut l'avoüer, ce qu'on peut attendre de mieux d'un vieillard, qui se souvient toûjours de son Trésor, & du lieu où il l'a caché.

CHAPITRE XXXIX.

Caton dans sa vieillesse étoit plus foible par l'esprït, que par le corps.

CAton. » Il n'est pas étrange qu'un « jeune homme n'ait pas la force « d'un taureau ou d'un élephant. Il n'est « donc pas étrange aussi qu'un vieillard « n'ait pas celle d'un jeune homme. « Quelle pitié d'entendre un Milon de « Crotone regretter, comme tout son « mérite, la force & la vigueur de ses « bras! Un Ælius, un Coruncanus, un « Crassus, ces lumiéres de leur temps, « n'auroient eu garde de faire de sem- « blables plaintes. Les vieillards mêmes « quoy qu'ils n'ayent pas tant de force « dans les poûmons, ne laissent pas « d'être Orateurs. Ils ne sont pas véhé- «

» mens, mais il y a de la douceur dans
» ce qu'ils disent, & ils ont la voix clai-
» re & sonore. Quand ils cesseroient
» d'être Orateurs, ils sont toûjours en
» état de dresser les jeunes gens à l'Elo-
» quence. Quelle comparaison de ce ta-
» lent à la force d'un Athléte ? N'est-on
» pas heureux, quelque vieux qu'on soit,
» quand on est regardé comme Maître,
» & qu'on est entouré de jeunes Audi-
» teurs, comme une source de science &
» de vertu ? S'il y a des vieillards qui se
» sentent affoiblis, qu'ils s'en prennent
» à l'intempérance de leur jeunesse. Le
» grand Cyrus & Métellus n'avoient rien
» perdu de leurs forces en vieillissant.
» Nestor, cet homme dont les paroles
» étoient toutes de miel, avoit peut-être
» perdu des siennes : mais il étoit tel,
» qu'Agamemnon ne vouloit que dix
» hommes comme lui pour prendre bien-
» tôt la Ville de Troye. Moy-même,
» pour me servir du privilége des Vieil-
» lards, je parle & j'agis encore à 84.
» ans, en homme qui a toutes ses for-
» ces. Je n'approuve pas le proverbe
» qui dit, que pour être vieux long-
» temps, il faut commencer de bonne
» heure à l'être. Il faut vieillir, mais il
» ne faut point être vieux. N'aimeriez-

vous pas mieux avoir la force d'esprit « de Pythagore, que la force du corps « de ce Milon, qui aux Jeux Olympiques « porta sur ses épaules un bœuf tout en « vie ? Je suis seur que vous ne vous don- « neriez pas ni l'un ny l'autre pour le « Centenier Pontius, quoi qu'il ait plus « de force que vous. Par l'éxercice & la « tempérance, Massinissa âgé de 80. ans, « avoit conservé sa premiére vigueur. « Tous les vieillards se peuvent servir du « même moyen. Mais aprés tout, on ne « leur demande point tant de force cor- « porelle : Ils en ont toûjours assez pour « les fonctions qui leur sont propres ; « & s'ils en manquent à cet égard, ce « n'est pas à l'âge qu'il s'en faut pren- « dre, c'est à la mauvaise santé dont les « jeunes gens ne sont pas plus exempts « que les vieillards. On dit que les vieil- « lards radotent. Ce sont donc les vieil- « lards de peu d'esprit, ou qui s'aban- « donnent à la paresse. Ceux qui exer- « cent leur esprit, & qui font tout ce « qu'il faut faire pour conserver leur san- « té, ne radotent pas. Appius & Caton « luy-même en sont de beaux éxemples. « L'un étoit craint, respecté & aimé par « l'usage continuel qu'il faisoit de son « esprit : l'autre écrivoit du droit des Au- «

» gures & des Pontifes, lisoit les Livres
» Grecs, éxerçoit sa mémoire, opinoit
» dans le Sénat, & y traittoit des plus
» grandes matiéres. Par là il s'éxemptoit
» de la dépendance, & il se faisoit ren-
» dre tout ce qui luy étoit dû. *Donc la*
» *vieillesse n'affoiblit point le corps.*

On prétend dédommager le vieillard de la force du corps par celle de l'esprit. Mais que donne-t'on pour objet à cette force d'esprit? Des affaires temporelles, ce qui n'est que le fruit du tumulte des passions; des occupations stériles dont il ne reste rien à la mort. Déplorable condition, où l'on n'a pas d'autres vûës! Funeste force d'esprit, qui se borne à cet objet! Ne le fera-t'on jamais sentir assez vivement aux hommes, pour leur apprendre du moins à donner les derniers jours de leur vie à la méditation de *l'unique nécessaire*, des biens ausquels ils n'ont jamais pensé, & qui sont seuls dignes de leurs pensées?

Caton veut que les vieillards qui se sentent affoiblis, *s'en prennent à l'intempérance de leur jeunesse.* Mais quelle intempérance, quelle yvresse est égale à celle d'un homme qui s'applaudit, & qui s'admire dans le temps qu'il a le plus sujet de s'humilier, qui se répand

tout au dehors, & dans des amusemens pueriles, dans un temps où il ne sçauroit trop demeurer en luy-même, pour se préparer à paroître devant son Juge ?

Caton prétend encore que son vieillard ne *radote* pas. Mais peut-on radoter davantage, que d'employer le dernier temps de la vie à étudier le Grec, & à apprendre la Musique ? Y a-t'il un délire plus mortel que celuy d'être toûjours occupé de son crédit, de ses honneurs, de ses talens, du soin de se faire admirer ? N'est-ce pas le dernier aveuglement d'en être encore là, dans le temps même qu'on songe à quitter la vie ?

CHAPITRE XL.

La vieillesse de Caton étoit toute sensuelle.

CAton. » Architas de Tarente a fort « bien montré que la volupté est le « poison de l'esprit. Fabrice, Curius & « Coruncanus souhaitoient que les Sam- « nites & Pyrrhus entrassent dans le sen- « timent du Philosophe, qui prétendoit « que la volupté devoit être la fin de «

„ toutes nos actions ; dautant qu'on se
„ laisse bien-tôt vaincre, quand on est
„ prévenu de cette maxime. Décius se
„ dévoüa pour la République. Marque
„ certaine qu'il envisageoit quelque cho-
„ se de préferable à la volupté..... Si
„ les vieillards n'ont pas le plaisir des
„ festins, ils n'ont pas les incommodi-
„ tez qui en sont les suites, les indi-
„ gestions, l'insomnie. Mais aprés tout,
„ la vieillesse a ses plaisirs. Duillius est
„ souvent revenu de souper avec ses a-
„ mis, au son des flûtes. Caton luy-mê-
„ me, étoit de ses Confréres qui fai-
„ soient réglément des Festins, quoy
„ qu'il y assistât plûtôt pour le plaisir de
„ la conversation, que pour celuy de
„ boire & de manger. Il étoit si sensible
„ à ce plaisir, que tout vieux qu'il étoit,
„ il alloit boire avec de jeunes gens ;
„ qu'il commençoit de bonne heure, &
„ qu'il ne finissoit qu'assez avant dans la
„ nuit. C'étoit ainsi qu'il en usoit tous
„ les jours dans sa Maison de campagne,
„ au païs des Sabins. Il mangeoit l'Eté
„ au frais, & l'hyver auprés du feu; ai-
„ mant toutes les cérémonies qui se pra-
„ tiquoient alors dans les Festins. Mais
„ il ne vouloit, suivant l'avis de Xeno-
„ phon, que de ces petits verres qui ne

font qu'arroser le gosier.... Voyez si « l'Orateur Ambivius Turpio ne fait pas « plaisir à ceux qui l'entendent du der- « nier rang. C'est ainsi que la vieillesse, « quoy qu'éloignée des plaisirs, ne laisse « pas de les sentir. Mais il faut avoüer « que rien n'est comparable aux délices « de l'Esprit, qui sont le partage des « vieillards. Le plaisir de l'Astronomie « ne sembloit-il pas être reservé à Gallus « dans sa vieillesse ? Celuy des Poëmes « & des Comédies à Nævius ? Celuy de « l'étude du Droit Civil & Pontifical à « Crassus & à Scipion ? Celuy de l'Elo- « quence à Cethégus, ce grand homme « qu'Ennius appelle *la moëlle de l'Elo- « quence?*.... Les vieillards ont le plai- « sir de l'Agriculture. Curius le vainqueur « de Pyrrhus, des Sabins & des Sam- « nites, voulut finir sa vie dans les tra- « vaux de la campagne. Cincinnatus te- « noit la charuë, lors qu'on luy annonça « qu'il étoit Dictateur. Quel plaisir de « demeurer en repos dans sa Maison des « champs, au milieu de tous les biens « que le bon ménage produit. On a du « vin, de l'huile, des chévreaux, des « agneaux, des cochons, de la volaille, « du lait, du fromage, du miel; & on « joüit de toutes les beautez, & de tous «

» les agréemens de la nature. Cyrus le » jeune, montrant à Lysander Lacédémo- » nien, les arbres d'un grand Parc bien » propre & bien entretenu, luy dit qu'il » les avoit tous plantez de sa main. Ly- » sander en fut charmé. Valerius Corvus » a eu la même inclination. *Donc la vieillesse a ses plaisirs.*

Voilà donc les vieillards parfaitement établis dans le plaisir. Ils ne le goûtent pas dans toute sa vivacité comme les jeunes gens. Mais c'est n'en prendre que ce qu'il a de grossier. Sa délicatesse, ses agréemens, sa spiritualité, sont leur partage. Il n'y a donc pas jusqu'aux voluptez corporelles qu'on ne sçache spiritualiser. A force de jeux d'imagination, de Poësies & d'éloquence, on en vient à bout ; & ainsi spiritualisées, elles font plus la satisfaction de l'ame, qu'elles ne font, étant toutes cruës, la satisfaction du corps.

Caton en est garant ; & sur un si beau principe, *il ne désiroit point cette pointe qu'a le plaisir : semblable à Sophocles, qui sur le déclin de l'âge ne vouloit plus du commerce des femmes, parce qu'il en étoit rassasié.* C'est-à-dire, que la volupté avoit quitté le corps de Sophocles, pour se changer en plaisirs de l'Esprit ;

& que par la même transformation les vieillards ont l'ame contente. Faut-il que des Chrétiens se repaissent encore de ces vaines imaginations, & que sous ces impostures qu'ils se font à eux-mêmes, ils portent dans le tombeau l'attachement aux plaisirs sensibles ? Ne feroit-on point mieux, en leur parlant de la vieillesse, de leur en faire voir les avantages, par l'impuissance où le corps se trouve d'interrompre l'esprit, & de le détourner des délices que Dieu prépare à ceux qui s'occupent de luy ? Quel opprobre à des hommes régénérez en Jesus-Christ, de n'avoir point d'autre ressource que les Payens ; de se borner à leurs idées, & à leurs sentimens !

On trouve incomparables les descriptions que fait Ciceron, de l'Agriculture & des faux charmes de la volupté. Mais où nous ménent ces beaux discours ? A quoy revient ce qu'il dit sur la volupté, luy qui en vouloit goûter le fin & la délicatesse ? Que nous sert de sçavoir tirer des fleurs & des fruits de la Terre, si nous ignorons ce que nous sommes, & si nous ne connoissons pas la main qui orne les lys, & qui donne l'abondance ? Quand Curius répondit aux Samnites, *qu'il ne vouloit point d'or : mais qu'il*

vouloit commander à ceux qui ont de l'or. Fit-il voir qu'il se connoissoit ? Et n'auroit-il point paru plus sage, s'il se fût contenté de répondre, qu'il ne vouloit que cultiver son jardin ?

CHAPITRE XLI.

Le vieux Caton parloit de la mort comme un insensé.

» CAton. » Malheureux celuy qui est
» parvenu à la vieillesse, sans avoir
» appris à mépriser la mort ? Si l'ame
» meurt, la mort est méprisable : & si
» l'ame ne meurt pas, on doit souhait-
» ter la mort. Les jeunes gens ne sont-
» ils pas sujets à la mort, aussi-bien que
» les vieillards ? La jeunesse est même su-
» jette à beaucoup plus d'accidens. Et
» c'est cela qui fait la disette des vieil-
» lards si utiles dans la vie. De plus, les
» vieillards possédent ce que désirent les
» jeunes gens, c'est-à-dire, la vieillesse.
» Mais tout ce qui se passe, peut-il pas-
» ser pour long ? Quelque longue qu'ait
» été la vie, elle est toute comprise dans
» le dernier moment. L'ordre de la na-
» ture ne demande-t'il pas qu'on meure

quand on est vieux ? Il est bien plus « doux de mourir alors, que dans la jeu- « nesse, où l'on est arraché de la vie com- « me un fruit qui n'est pas encore au « point de sa maturité. «

Cette pensée étoit si consolante pour Caton, qu'à mésure que sa vie finissoit, il luy sembloit qu'il s'approchoit du port. Il se regardoit aussi » comme un vieux « bâtiment, que la nature elle-même dé- « molissoit avec plus de facilité qu'elle « n'auroit fait un nouveau, qui a encore « toute sa solidité. Puis qu'il faut mou- « rir, & qu'il n'y a pas un moment au- « quel la mort ne puisse arriver, c'est « vouloir vivre sans repos, que de crain- « dre ce dont on est sans cesse ménacé. Ce « seroit une honte à des vieillards pleins « de mérite & de lumiere, de craindre « la mort que de simples soldats mépri- « sent. *Donc il ne faut pas reprocher à « la vieillesse, qu'elle soit voisine de la « mort.* «

Caton étoit un homme rare. Il lisoit les Livres Grecs, il travailloit au grand Ouvrage *des Origines* : il regardoit le moment de la mort comme le plus heureux de la vie ; & *il bûvoit tous les jours avec des Confreres jusques bien avant dans la nuit*. Cela étoit d'une ame fer-

me. Mais sur quel fondement méprisoit-il la mort? Si un Soldat, faute d'éducation & de lumiére, la méprise; un homme sage la doit-il mépriser ? Que de différence entre mépriser la vie, & apprehender la mort ! Un homme raisonnable méprise la vie, parce qu'il n'y voit rien que de méprisable; & il frémit aux approches de la mort, parce qu'il sent ses imperfections, parce qu'il pressent les recherches d'un Juge rigoureux; parce qu'il apperçoit un moment décisif, & le commencement d'une heureuse ou malheureuse éternité. Est-ce pour faire naître ces pensées qu'on étale les grands sentimens de Caton ? Quand les hommes renonceront-ils aux dissipations de la vie, & aux plaisirs sensibles, s'ils n'y renoncent pas dans la vieillesse ? Quand auront-ils cette crainte qui opére le salut, s'ils ne l'ont pas dans le dernier temps de la vie ?

A regarder même la mort sans rapport aux jugemens de Dieu, peut-on penser sans horreur à cette destruction totale de nôtre être qu'elle nous présente, ou à cette solitude éternelle, dont elle est la suite dans les ténébres d'un tombeau ? Mais que ces objets soient fantastiques, y a-t'il rien de plus terrible

que

que la mort pour un cœur épris de l'amour des plaisirs, ou de la gloire ; que la mort, dis-je, qui enleve tous les plaisirs & toute la gloire du monde ? Il faut donc convenir que la fermeté Catonique n'est qu'une vaine ostentation, ou une brutalité.

Caton dans sa vertu se proposoit de *l'autorité*, de *la considération*, *d'être salué*, *d'être recherché*, de *recevoir des visites*, d'avoir *la prémiére place*, d'être *accompagné*, d'être *consulté*, & pour comble de bonheur, de ne point mourir dans la mémoire des hommes, & d'être loüé & admiré dans tous les siécles. Il ne faut donc pas s'étonner si dans une si prodigieuse ignorance de lui-même & des vrais biens, il parle avec le même aveuglement sur la vie & sur la mort. Mais l'orgueil a beau se déchaîner, la vie sera toûjours environnée de ténébres & de miséres : l'homme ne tirera jamais de son propre fond aucun bien ; & la mort sera toûjours le moment où les vaines idées & les vains désirs périront. Il faut que le supérbe fasse une fois à la face de toute la Terre, une réparation éclatante à la Majesté Divine : la mort est destinée à le confondre ; & s'il affecte la constance, c'est alors que

la néceſſité de céder & de diſparoître redouble ſa confuſion.

CHAPITRE XLII.

On deshonore la Religion, en voulant que Ciceron parle pour elle.

COmme des Chrétiens ne peuvent pas adopter la Morale d'un Payen, ſans trouver de la conformité entre ſes ſentimens & la Religion Chrétienne, il n'y a rien que les admirateurs de Ciceron ne tentent pour l'accorder avec leur foy: Parce que Ciceron dit que *Décius fit voir, en ſe dévoüant, qu'il étoit bien perſuadé qu'il y a quelque choſe de grand & d'eſtimable par ſoi-même, que les gens de bien préférent à la volupté.* On prétend que » la vertu toute ſeule, telle » que les Payens la concevoient, c'eſt- » à-dire, ſans aucun rapport à Dieu, les » a touchez juſqu'au point de leur faire » mépriſer les plaiſirs, les biens, les » honneurs, & la vie même; comme ſi » la vertu conſiſtoit en autre choſe que dans le renoncement à ſoi-même; comme ſi ce qui n'étoit l'effet que d'un pur déſir de gloire & de diſtinction, pouvoit

être une vertu ; comme si la vertu se trouvoit où l'on ne rapporte rien à Dieu ; comme si c'étoit une vertu de ne resister à une passion, que pour en suivre une autre.

Parce que Ciceron dit, *qu'il n'y a point de plaisir comparable à la considération qu'on tire de la vertu* ; on veut qu'il ait voulu dire » que la considéra- « tion qui vient d'ailleurs, est encore « plus frivole que les plaisirs ; comme si « tout ce qui nous vient de la part des hommes, n'étoit pas *frivole* ; comme si les honneurs qu'ils rendent, ne périssoient pas avec eux ; comme si une vertu réelle pouvoit se borner à une recompense si *frivole*. *Ne se proposer que la gloire du monde, & s'imaginer que cette gloire fait encore plaisir aprés la mort* ; sont-ce les fruits d'un cœur droit, & d'un esprit éclairé ? On convient pourtant que les Payens en étoient là : *Ils vouloient quelquefois*, dit-on, *qu'on recherchât la vertu pour elle-même ; mais ils l'oublioient, & l'habitude les emportoit.* Assurément ils n'oublioient rien en cela. Quand ils en vouloient à la vertu pour elle-même, c'étoit pour trouver plus sûrement la gloire dont ils étoient avides ; & l'amour qu'ils avoient pour

eux-mêmes, n'en étoit que plus vivant.

Si Ciceron dit, *que rien ne luy paroît plus heureux qu'un vieillard qui est toûjours en grande considération, & à qui on ne peut reprocher d'avoir échoüé au dernier acte*; on en fait aussi-tôt une maxime semblable à celle de Solon, qui disoit à Cræsus, que *pour juger de la vie des hommes, il faut voir quelle en sera la fin.* Parce qu'on ne veut pas voir que la pensée de Solon étoit, que le bonheur ne se mesurant que sur le temps présent, c'est du dernier moment de la vie que dépend le bonheur; & que Ciceron avoit pour principe de mesurer son bonheur par la durée de l'estime des hommes.

Parce que Ciceron s'écrie: *O que malheureux sont les hommes, qui ont vieilli sans avoir appris à mépriser la mort!* On nous fait remarquer que » les Payens » pensoient du moins à la mort par une » fermeté Philosophique: mais que pour » nous, nous n'y pensons non plus que » si nous étions assûrez de ne point mourir: comme si la fermeté Philosophique n'étoit pas aussi détestable, que le souvenir de la mort est salutaire.

Parce que Ciceron dit, que *nos ames*

sont des éxilées, que nos corps sont de tristes prisons pour elles, & qu'elles n'y ont été enfermées qu'afin qu'il y eust des spectateurs de l'Univers, mais des spectateurs qui exprimassent par leur conduite le bel ordre de la nature; on prétend qu'un Chrétien n'auroit pas mieux dit, « & que c'est dire en d'autres termes qu'il « est de l'ordre que l'homme soit saint. « Mais est-il d'un Chrétien de croire que les ames sont en éxil dans les corps, c'est à dire qu'elles ont fait des crimes avant que d'être unies aux Corps. Car il falloit que Ciceron l'entendist ainsi, lui qui ne reconnoissoit point de corruption dans la Nature? Est-il d'un Chrétien de prendre pour modele de sa vie le cours réglé des causes Physiques? Non sans doute. Car même peu aprés on demeure d'accord, que *c'est la sainteté de l'Auteur de la Nature, que nous devons nous proposer pour modele.* D'où il suit nécessairement qu'on est profane, quand on fait son modele du cours réglé des corps célestes.

Si Ciceron dit, *qu'il faut mépriser la mort, si l'ame meurt, avec le corps, & qu'il la faut désirer si l'ame est immortelle;* Sans autre examen de ce raisonnement on nous avertit » qu'il n'y a point «

» de tiers parti entre l'extinction & l'im-
» mortalité des ames, & que l'espérance
» d'un bonheur éternel que les Payens
» fondoient sur l'opinion qu'ils avoient
» de leur vertu, étoit une suite nécessaire
» de la croïance d'un Dieu, de sa Provi-
» dence & de sa Justice.

Il est vray que l'idée d'un Etre infiniment parfait est commune à tous les esprits. Mais Ciceron consultoit-il cette idée quand il fondoit son bonheur éternel sur une prétenduë vertu qui lui faisoit tout rapporter à lui-même ? Un Etre infiniment sage a-t'il voulu que l'homme fût à lui-même sa fin ? Un Etre infiniment juste ne punit-il pas avec la même exactitude ceux qui ne lui rendent pas ce qui lui est dû, qu'il récompense ceux qui le reconnoissent pour ce qu'il est ? Bien loin donc qu'on puisse prouver par le langage de Ciceron, qu'il reconnoissoit la Providence & la Justice de Dieu : au contraire à en juger par ce même langage, il n'avoit ni idée de Dieu, ni idée de lui-même. On avouë qu'il *manquoit à Ciceron de connoître la vertu dont le Ciel sera la récompense.* Il n'en faut pas davantage pour le dépoüiller de toute la vertu qu'on lui avoit attribuée. Car la droite Raison ne peut reconnoître d'autre

vertu que celle *dont le Ciel sera la récompense*, si l'on persévére jusqu'à la fin.

Dans l'incertitude où étoit Ciceron sur l'immortalité de l'ame, il étoit naturel de dire que nôtre condition est bien étrange si nous passons de l'être au néant, ou que si nous n'y passons pas, nous avons grand sujet de craindre à la vûë de deux éternitez contraires préparées aux justes & aux impies; mais il n'a pû dire autre chose, sinon qu'*il faut mépriser la mort, si l'ame meurt avec le corps, & qu'il la faut désirer si l'ame est immortelle.* Et si dans certains momens il veut donner quelques preuves de son immortalité, c'est toûjours en supposant ce faux & pernicieux principe que l'ame tire d'elle-même toutes ses connoissances, & qu'elle se donne à elle-même tout le mouvement qu'elle a pour le bien.

On ne peut donc pas dire que les hommes *ayent eu besoin des instructions de Ciceron sur la vieillesse & l'amitié*, ni qu'il *se soit muni lui-même par avance de ce qui pouvoit diminuer les horreurs de la mort.* Il est visible au contraire que ses maximes corrompent la société par l'opposition qu'elles mettent entre Dieu & l'homme, qu'elles rendent la vieillesse honteuse par l'esprit profane qu'elles

entretiennent, & qu'elles préparent une mort terrible par la securité funeste où elles tendent à nous établir.

CHAPITRE XLIII.

Les excés des Stoïciens sur le mépris des richesses. Opposition de leurs sentimens à la Doctrine de Jesus-Christ.

I. PARADOXE.

UNe vertu qui n'est pas fondée en raison, est ridicule quelque forme qu'on lui donne, & son ridicule croît à proportion qn'on prétend la rendre éclatante. Ciceron du plus haut de son esprit » découvre que » l'argent, les maisons » superbes, le commandement & la vo- » lupté même ne sont pas des biens, par- » ce que la possession de ces choses, non- » seulement en augmente le desir de plus » en plus, mais encore tient l'ame dans » une crainte perpétuelle de les perdre. » Nos Ancêtres ont eu tort de les appel- » ler des biens : ils ne pensoient pas com- » me ils parloient : ce qui est un bien ne » peut tourner en mal à personne, & on » ne peut n'être pas bon avec ce qui mé- » rite le nom de bien. Cependant l'ar- » gent tourne souvent en mal à ceux qui le

le possédent, & ceux qui en possédent « le plus, ordinairement ne sont pas les « plus gens de bien. «

Ainsi Ciceron bannissant les opinions populaires, ne dit point qu'un homme pour avoir perdu ses meubles ou ses bestiaux, soit privé de son *Bien*. Il nous renvoye à Bias, lequel sortant de *Prienne* sa patrie que les ennemis alloient piller, répondit à ceux qui s'étonnoient de ce qu'il n'emportoit pas comme les autres ses meubles & son argent: *Je porte tout avec moy*. Ce sage Grec regardoit les richesses comme des *joüets* de la fortune, & il n'appelloit *Bien* que les actions de vertu.

Ciceron ne distinguant point l'ame d'avec le corps, confond les biens de ces deux sortes de substances, & tombe toûjours dans les extrémitez lorsqu'il parle des uns ou des autres. Les richesses sont des biens. C'est être outré que de le nier. Mais ce sont des biens pour le corps; L'ame en a d'autres qui lui sont propres: mais qui n'empêchent pas que ceux-ci ne soient véritables dans leur espéce. Bias avoit raison de les appeller des joüets de la fortune, car rien n'est plus sujet au changement. Mais si dans le moment qu'il sortit de *Prienne* il avoit été pressé de la

faim : peut-être n'auroit-il pas négligé les moyens de trouver à manger. La vertu eft le bien de l'ame, mais en travaillant pour l'ame, il ne faut pas abandonner le corps.

Les richeffes, les honneurs, le commandement font depuis le defordre de nôtre nature, dans l'ordre de la Providence. Tout cela fert à entretenir la vie humaine. Ce font comme les liens de la focieté. Le plaifir n'y eft pas moins néceffaire. Ce n'eft donc pas contre ces chofes qu'il fe faut déchaîner : il faut reconnoître au contraire qu'on ne s'en peut paffer pour la confervation de la vie préfente. Ce n'eft que le défir qu'il en faut condamner ; ce defir ou cet amour aveugle, qui pour une fubftance corruptible, pour une vie mortelle, nous fait oublier une fubftance incorruptible & une éternité. C'étoit fur ce fondement que Jefus-Chrift difoit anathême aux riches ; & que faint Auguftin enfeignoit que nous ne devons regarder comme Bien que ce qui nous rend bons. Mais bien des gens prétendent fur quelque reffemblance de paroles, que les Philofophes du Paganifme ont eu les mêmes fentimens que les Saints & Jefus-Chrift même : ils ne veulent pas voir que Jefus-Chrift veut qu'on facrifie

les richesses à l'union que nous avons avec le Créateur, & à l'éternité que nous voyons devant nous ; que Ciceron au contraire veut qu'on les sacrifie à lorgueil & au contentement de s'élever au dessus du vulgaire : ils ne veulent pas voir que Ciceron & les autres Stoïques veulent qu'on méprise l'argent & la magnificence pour se complaire en soy-même : complaisance qui leur tenoit si fort au cœur, qu'ils ne pouvoient souffrir qu'on appellât *Bien* quelque autre chose que ce pût être. S'ils y pensoient un moment, trouveroient-ils quelque accord entre les Payens & les Saints ? Non, on ne vient point au mépris des richesses par les voyes que Ciceron prenoit. Les Saints ne les ont regardées comme des maux, que lorsqu'elles nous font oublier la vie future, & ce que nous devons au Créateur. Ces effets à part qui n'en sont point les suites nécessaires, ils les ont regardées comme des Biens : & nos Ancêtres ne sont point blâmables de leur avoir donné ce nom : puisque ce sont les sentimens que nous avons à la présence des objets qui doivent régler le nom des choses, & qu'on a toûjours éprouvé que les richesses sont de véritables biens pour le corps.

Ciceron fait un mérite à Numa, de ce

que dans ses Sacrifices il se servoit de vases de bois ou de terre, & à Curius de s'être contenté de raves pour son dîner. Mais il faut bien se servir de vases de terre quand on n'en trouve pas d'autre matiere. Et il n'est pas surprenant de voir un homme manger des raves quand il ne connoît pas de mets plus exquis. Ces exemples prouvent bien qu'on peut se passer de magnificence & de friands morceaux, mais non pas qu'on soit toûjours coupable lorsqu'on porte de l'or, ou qu'on mange de la perdrix. *Le Bien*, dit Ciceron, *que ces grands hommes avoient sçû distinguer, fait que celui qui le posséde s'en sçait bon gré, & s'en glorifie.* C'est marquer sans équivoque que Curius avec ses raves, & Numa avec ses pots de terre avoient de hautes idées de leurs personnes, & s'admiroient eux-mêmes de tout leur cœur : je ne sçay s'il se trouveroit bien des gens, comme le prétend leur Orateur, qui aimassent mieux leur ressembler, qu'à ceux qui *habitent dans des Palais à l'ambris d'or:* mais je sçay bien qu'il n'y a pas plus de folie à s'attacher aux choses qui flatent les sens qu'à s'admirer soy-même. C'est donc inutilement qu'il rappelle les Epicuriens à la dignité de leur ame pour leur faire comprendre l'infamie de la vo-

lupté. *Elle avilit l'homme*, dit-il, *& le met au rang des bêtes; elle ne fournit à l'ame aucun sujet de s'admirer, & de s'applaudir à elle-même.* Ce n'est pas une raison solide pour détourner les hommes de la volupté, que de dire qu'elle leur est commune avec les bêtes. Il n'avoit pas été révelé à Ciceron que les bêtes fussent capables de volupté; & d'ailleurs bien des choses qui nous sont communes avec elles, ne nous sont point si honteuses. Mais qu'en ce cas toute sorte de raisonnement soit reçû, je ne vois pas, encore un coup, que ce soit un plus grand mal de ressembler aux bêtes par la volupté, que de ressembler aux demons par l'orgueil, & par l'opinion de soi-même.

CHAPITRE XLIV.

Extravagance de la Perfection Stoïque. L'esclavage du Stoïcien

II. PARADOXE.

CIceron ne trouvoit point que la condition de Régulus fût digne de pitié. Marius dans sa disgrace luy avoit paru un grand homme. „ Insensez, dit-

„ il, vous ne sçavez que le nom de la „ vertu. Vous en ignorez le prix. Il ne „ manque rien au bonheur d'un homme „ qui ne s'appuye que sur luy-même, & „ qui tire de luy-même tout ce qui luy „ est nécessaire. Celui au contraire, qui „ se livre à la fortune, est dans une agi- „ tation continuelle. Il est toûjours dans „ la crainte & dans les alarmes. Pour „ moy, je compte que mes méditations „ m'ont mis en état de ne rien craindre, „ & de tout mépriser. La mort ne me peut „ pas enlever ma gloire. Je ne la crains „ donc pas. Me suffisant à moy-même, je „ vivrai également par tout païs. Je com- „ pte donc pour rien l'éxil. Tout état est „ heureux pour ceux qui ont de la vertu. „ Il n'y a que les insensez qui sont mal- „ heureux par tout. Leurs passions, leurs „ crimes, leurs remords, la crainte des „ loix les tourmentent jour & nuit.

Voilà la plus pure vertu de Ciceron. Ne compter que sur soi-même, attendre tout de ses propres forces; sçavoir détruire ses passions, & n'en ressentir aucune, c'étoit la perfection & le bonheur du sage Ciceron.

Le monde, tout livré qu'il est à la cupidité, ne rejette point cette sorte de vertu, qui le met dans l'indépendance de

ſa douleur & des paſſions, qui lui donne droit au dédain & à la fierté, & qui l'établit actuellement dans un bonheur que rien ne peut troubler. Mais il ne veut rien rabattre de cet état de grandeur & de béatitude. Au moment qu'on luy parle d'une vertu qui laiſſe la nature dans les infirmitez, & qui ne bannit point les miſéres de la vie, il rentre dans les paſſions, & ſe contente le mieux qu'il peut, par les voyes qu'on luy vouloit interdire. On voit aſſez ſon eſprit en cela. Il ne veut de la vertu qu'à des conditions injuſtes & impoſſibles.

Quelques Sçavans prétendent que la maxime de Ciceron, toute ſuperbe & inſenſée qu'elle étoit dans le Paganiſme, *a ſa vérité dans les principes de la Religion Chrétienne, qui nous apprennent à être contens de tout ce que Dieu nous envoye.* Mais avec tout l'eſprit de foy & de charité qu'il leur plaira de ſuppoſer, il eſt certain que la vertu Stoïque ſera toûjours une chimére. La grace de Jeſus-Chriſt nous fait porter patiemment, & avec joye, les miſéres de la vie préſente, mais il ne s'enſuit pas que le Juſte ne ſouffre rien. Le Stoïcien prétend ſe rendre abſolument inſenſible à la douleur : & le Chrétien ſe ſert de là douleur pour

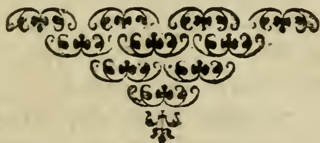
se presenter comme une hostie vivante devant son Dieu. Il n'y a donc nul rapport de la vertu de l'un à la vertu de l'autre. On dévroit prendre garde qu'en voulant établir dans la Religion une vertu chimérique, on anéantit la Religion elle-même.

Il étoit pardonnable, dit-on, *aux Stoïciens d'avoir pour ressource contre la nécessité de mourir, cette prétenduë gloire immortelle, qui ne consiste que dans ce que des hommes diront de nous, quand nous ne serons plus*: Je veux qu'il leur fust pardonnable d'avoir les pensées les plus extravagantes, & de se repaître de fumée; pourquoy en admirant la peinture qu'ils font des méchans, ne pas tomber d'accord qu'ils n'étoient à couvert que de la crainte des loix humaines; & qu'au fond leur esclavage n'étoit pas moindre que celuy des Epicuriens, quoi que peut-être ils le connussent moins, ou le cachassent davantage?.

Ciceron *comptoit bien que ses Méditations l'avoient mis en état de ne rien craindre, & de tout mépriser.* Cela veut dire qu'il n'avoit appris à n'estimer que luy-même. Mais si, comme il le dit, *les insensez sont toûjours malheureux*, le malheur des Superbes est extrême.

Car ce ſont les plus inſenſez. Il n'y a pas de folie comparable à celle de s'attribuer tout à ſoy-même ; d'attendre tout de ſoy-même, de n'admirer que ſoy-même.

Quand on eſt Chrétien, on ne ſe plaint point de tel ou tel éxil, parce qu'on regarde toute la vie comme un éxil : on ne ſe plaint point des miſéres qu'on trouve par tout, parce qu'on ſçait que la vie humaine eſt un état de ſouffrance & de ſacrifice continuel. Mais on ne trouve rien d'aimable dans le monde, on ne ſe croit point heureux d'y demeurer. Et le Stoïcien qui ſe dit heureux en tout état, n'eſt pas moins mépriſable par ſa diſſimulation, que miſérable par les maux qui fondent ſans diſtinction ſur tous les hommes.



CHAPITRE XLV.

On fait voir contre les imaginations de Ciceron, que l'homme demeure nécessairement imparfait durant la vie.

III. PARADOXE.

» CIceron. » Puis que les pechez ne » consistent qu'à faire ce qui n'est pas » permis, il n'y a point de plus & de » moins dans les pechez. Car il n'y en a » point dans ce qui n'est pas permis. Le » mal est de passer la ligne qui distingue » le bien d'avec le mal. Tout est égal » quand on a passé cette ligne. Les ver- » tus sont égales entr'elles. Les pechez » sont donc égaux entr'eux. Quelle diffé- » rence y a-t'il de l'intrépidité d'un hom- » me, à l'intrépidité d'un autre ? De » deux choses droites, l'une ne l'est pas » plus que l'autre : il en est de même de » ce qui est tortu. Donc il y a une par- » faite égalité entre les vices comme entre » les vertus. . . . Nous ne devons pas nous » régler sur les sentimens des Croche- » teurs ; nous devons donc prendre pour » régle ceux de Socrate. Lors qu'il éta-

blit l'égalité des vices, il met une di- «
gue aux desordres. Demander s'il n'y «
a pas de différence entre tuer son pére, «
& ôter la vie à un esclave : la question «
est un peu cruë. Mais l'action de ceux «
de Sagunte prouve assez qu'il y a des «
cas où l'on peut sans crime tuer son «
pére, & qu'il y en a, où l'on ne peut «
sans crime tuer un esclave. Le motif «
en décide. Il est vray que le crime de «
tuer son pére, renferme plusieurs cri- «
mes ; & c'est pour cela qu'il mérite «
d'être puni avec plus de rigueur. Mais «
la punition n'augmente pas le crime. «
Quelque peché que ce soit, renverse «
l'ordre & la raison. On ne peut faire «
pis que de renverser l'une & l'autre. «
Nous avons un remede, réprimons nos «
mouvemens, & tenons-nous dans les «
bornes que la raison nous prescrit. Mais «
ne mesurons pas nos fautes à l'aulne : & «
qu'un Citoyen n'attende pas qu'on ait «
plus d'indulgence pour luy que pour un «
Poëte, à qui on ne pardonne pas une «
syllabe de plus ou de moins. «

Les Stoïciens ne vouloient rien d'imparfait : sentant la dignité de leur nature, ils entroient dans les plus hautes pensées : mais ne connoissant ni la Puissance qui les avoit formez, ni la corruption où

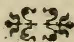
ils étoient plongez, il n'y avoit point d'extravagance où ils ne tombassent. Il faut que nous devenions parfaits. Cela est incontestable. Mais il ne faut pas s'imaginer que ce soit icy le païs de la perfection ; c'est la terre des infirmitez & des combats. Pendant qu'on ne joüit que d'une lumiére mesurée, qui ne nous découvre qu'en général le prix des Ouvrages du Créateur, peut-on être éxactement juste ? Pendant qu'on habite dans des tabernacles de poussiére, & qu'on dépend des mouvemens d'un corps revolté, peut-on être parfait ? Assûrément il n'y eut jamais qu'un parfait dans le monde. C'est celuy qui n'a eu rien á démêler avec le corps, & qui avoit receu l'Esprit & la lumiére de vérité sans mesure.

Il ne faut point demander aux autres l'état de perfection, avant la séparation de leur ame d'avec leur corps. Jusques-là toutes leurs meilleures œuvres seront imparfaites, ils ne suivront point dans la derniére éxactitude la régle de vérité, parce que le poids qu'ils portent, les en écartera toûjours. Mais ils seront justes dans la disposition de leur cœur ; & c'est par cette disposition qu'aprés la mort ils seront transformez : & que joüissant de la

u miére selon toute sa plénitude, affranchis des sens & des passions, *ils seront parfaits comme leur Pére céleste est parfait.*

Il se trouveroit peut-être par ce principe, que les *Crocheteurs* auroient eu plus de raison que *Socrate* : & si l'on y prend garde, les Philosophes Payens, en voulant s'écarter des opinions communes, ont été plus insensez que le peuple.

Le Monde néanmoins toûjours opposé au bon sens, adopte assez volontiers leurs maximes : il demande comme Socrate tout ou rien ; la perfection, ou ce qu'il est. Il veut ou qu'on ne manque en rien, ou qu'on soit censé manquer en tout ; qu'on ne fasse point de faute, ou que la moindre ne différe point d'un gros peché. C'est un moyen pour arrêter la censure, pour égaler le scelerat à l'homme de bien, & pour demeurer en repos au milieu des plus honteux déréglemens.



CHAPITRE XLVI.

La misére des plus sages Payens se manifestoit dans leur fierté.

IV. PARADOXE.

„ CIceron. „ On ne sçauroit abattre un „ homme, qui s'est fait un rampart „ de la vertu : on ne peut pas même l'éxi- „ ler, principalement si l'on ne fait que „ le chasser d'une Ville composée de sce- „ lerats. Tu ne m'as point touché en brû- „ lant ma maison. Ma fermeté & ma vi- „ gilance, par lesquelles j'ay fait de si „ grandes actions, mon intelligence & „ ma Raison me sont demeurées : c'est „ ce qui fait tout mon bien, & où tu ne „ sçaurois atteindre. Tu me traitte de „ *banni*, c'est me donner ton nom : mon „ prétendu bannissement n'a été qu'un „ voyage qui a relevé ma gloire. Pour „ toy, Phrénétique, qui es un meurtrier, „ un incendiaire, un sacrilége, par tou- „ tes les loix tu es banni.

Voilà Ciceron pur Esprit. Tout ce qui appartient au corps ne le regarde point : ou plûtôt voilà l'Esprit du Paganisme à

découvert. L'homme n'y a besoin que de luy-même. Pendant qu'il paroît malheureux au dehors, il se rend heureux au dedans: il s'y ménage un empire universel, qui ne dépend point de ce qui arrive au corps, & qui n'est point sujet au caprice. On prétend que Ciceron en vouloit icy à Clodius. Mais si sa vertu étoit un rampart, qui le mettoit à couvert de toute insulte; d'où vient qu'il témoigne tant de ressentiment contre son ennemi? S'il étoit aussi dégagé de son corps qu'il le prétendoit, d'où vient qu'il fait une si violente invective pour des choses qui ne le touchent pas? La fermeté Stoïque n'est pas icy reconnoissable: elle ne permettoit pas de murmurer durant la Goutte la plus aiguë, ni même dans le Taureau de Phalaris; parce qu'elle rendoit l'ame insensible à la douleur; Et nous voyons icy que Ciceron sent, & se fâche.

De plus, étant homme de bon esprit, comment ne voyoit-il pas que ce n'est pas en se faisant valoir soi-même, & en disant des injures à son ennemi, qu'on le rappelle à son devoir? Comment ne voyoit-il pas que ce procédé ne pouvoit être que pernicieux à cette République qui luy étoit si chére? S'il étoit juste, &

toûjours plein du témoignage trop suffisant de ses grandes actions, que ne s'en tenoit-il à ce témoignage, & à cette satisfaction intérieure, sans faire tant de bruit? Mais il falloit qu'il se manifestât luy-même par ses discours, & que les passions qui le déchiroient au dedans, éclatassent de quelque maniére que ce fût. Ainsi, l'imposture n'a pû demeurer cachée. Le grand homme qui se suffisoit à luy-même, a découvert sa foiblesse, & a fait voir que, sa vanité retranchée, il ressembloit aux autres hommes.

CHAPITRE XLVII.

Le sage Chrétien ne ressemble en rien au Sage du Paganisme.

V. Paradoxe.

„ Ciceron. „ Cet homme est un esclave, quelque libre qu'il paroisse: „ puis qu'en commandant aux autres, il „ est sous l'empire de ses passions. Je ne „ crains pas de parler ainsi devant des „ personnes intelligentes. J'ai appris de „ tous les grands hommes, qu'il n'y a „ que le Sage qui soit libre, parce qu'il n'y a

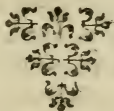
n'y a que luy qui ſuive la Raiſon, & que «
c'eſt *vivre comme on veut*, que de la «
ſuivre. Cette Raiſon exclut la crainte «
des peines dont les Loix ménacent, & «
établit l'homme dans l'amour de ſon «
devoir, elle le rend parfait : en faiſant «
dépendre la fortune des mœurs, elle «
bannit la contrainte de quelque état où «
il ſe trouve. Ainſi, l'homme eſt tout à «
luy-même ; c'eſt par luy-même, & pour «
luy-même uniquement qu'il agit. Tous «
ceux au contraire qui n'ont pour guides «
que leurs paſſions, ſont de véritables «
eſclaves. . . . Celuy qui aime une fem- «
me, eſt en ſervitude, puiſqu'il obéit «
à tous les caprices de cette femme. «
Les amateurs de Tableaux, de Statuës, «
d'Ouvrages cizelez, & de ſuperbes «
Maiſons, ſont encore des eſclaves, qui «
ſont auſſi mépriſables dans la Républi- «
que, que les eſclaves qui frottent & «
qui nétoyent ces choſes dans les Mai- «
ſons particuliéres. Si vous avez été Gé- «
néral d'Armée, ou Gouverneur de Pro- «
vince ; où ſont les qualitez que deman- «
dent ces grands emplois ? Un Tableau «
vous doit-il occuper ? Si Mummius vous «
trouvoit à la pourſuite des Ouvrages «
de Corynthe, ne vous prendroi-il pas «
pour un eſclave deſtiné à nétoyer nos «

„ Galeries ? Si Curius vous trouvoit faisant parade de vos viviers & de vos beaux Poissons, vous croiroit-il capable de quelque chose de grand ?.... Celuy qui a mille complaisances, mille assiduitez pour un vieillard dont il desire la succession, n'est-il pas un esclave ? Celuy qui fait sa cour à un *Cethégus*, qui se contraint nuit & jour pour luy plaire ; qui luy fait des presens, & qui luy demande lâchement sa protection, n'est-il pas un esclave ? Celuy que le souvenir de ses crimes tient dans une crainte continuelle, n'est-il pas un esclave ? A quoy pensoit Crassus, quand dans une de ses Harangues il disoit : *Ne souffrez pas que nous soyons esclaves de personne que de vous ?* Un honnête homme doit-il, & peut-il dépendre de personne ?

Voilà l'indépendance & la suffisance à soi-même parfaitement établie. Le caractére de Ciceron ne se dément point. Il est vray que les amans, les amateurs de Statuës, de belles Maisons & de bijoux, les flatteurs, & les ambitieux, sont autant de malheureux esclaves : & *les grands hommes* ont eu raison de dire, *qu'il n'y a que le Sage qui soit libre.* Mais la question icy est de sçavoir si un

homme sage est à luy-même sa lumiére & sa loy, s'il n'agit que par luy-même & que pour luy-même. En un mot, si pendant qu'il s'affranchit de la dépendance des créatures, dont il a reconnu l'impuissance, il ne s'abaisse pas sous la main qui donne & qui ôte la vie.

Pour moy, je tiens qu'un homme sage reconnoît qu'il n'est que ténébres à luy-même, & qu'il est en épreuve sous la cupidité ; je tiens qu'il agit par dépendance de l'ordre éternel, toûjours présent aux Intelligences ; que c'est sur cet ordre qu'il forme tous ses desseins, & qu'il régle toute sa conduite : je tiens que dans les combats qu'il a à soûtenir, il a autant de défiance de luy-même, que de confiance en celuy qui luy ordonne de combattre ; & je soûtiens qu'on ne peut être Chrétien, & avoir une autre idée du Sage.



CHAPITRE XLVIII.

Ciceron, suivant ses propres principes, étoit dans une honteuse pauvreté.

VI. PARADOXE.

» CIceron. » Vôtre joye est d'avoir de » grandes richesses, la mienne est de » connoître la vérité- Vous n'êtes peut- » être pas si riche que vous pensez. Si ce » que vous avez vous suffit ; si vous ne » désirez rien davantage, vous êtes ri- » che. Mais si vous mettez tout en usa- » ge, si vous employez également la » fraude & la violence pour augmenter » vôtre bien, vous êtes dans une étrange » disette. Le grand nombre de passions » que vous voulez contenter, sont com- » me autant de filles à marier : voyez si » dans cet état on est riche. Vous avoüez » vous-même, que vous ne le serez que » lors que vous pourrez entretenir une » armée de vos revenus. Vos crimes & » vos bassesses prouvent encore plus que » ce que vous dites. Vous avez un grand » mépris pour un homme de ma fortu- » ne. Mais Fabrice, Curius, Scipion vous

valoient bien : ils méprisoient l'or, «
mais ils avoient la vertu en partage, «
laquelle étant plus estimable que l'or, «
rend l'homme véritablement riche. Le «
beau revenu que l'épargne ! Les grands «
revenus de cet homme ne luy suffisent «
pas pour contenter son luxe ; il ne peut «
pas même payer ses dettes. Pour moy, «
de mon petit revenu je tire ce qui m'est «
nécessaire, & j'en ai encore de reste. «
Qui de nous deux est le plus riche ? «
Pour être riche, il faut imiter Manilius, «
ne rien désirer, n'aimer point à toû- «
jours acheter, se contenter de ce qu'on «
a ; faire provision de vertu, puis que «
c'est un bien qui nous peut encore «
moins être enlevé que des pâturages & «
des prairies. «

Il faut, pour être riche, avoir la vertu de Ciceron. Car s'il renvoye aux Fabrices, aux Curius, & aux Manilius, ce n'est que pour se faire mieux regarder. Quoy qu'il en soit, il n'étoit pas nécessaire de quereller Crassus, pour nous apprendre que de désirer sans cesse des richesses, c'est être toûjours pauvre. On le sçait assez. Mais celuy qui dans son renoncement aux richesses, ou dans sa médiocrité, est tout plein de luy-même, n'est-il point encore plus pauvre & plus

misérable ? C'est en quoy les hommes sont fort sujets à se méprendre, & d'où l'on ne les tirera pas par les maximes de Ciceron. La maniére dont il a parlé des Esclaves, a fait connoître qu'il l'étoit plus que personne, par son orgueil, & par l'opinion de luy-même, il nous convainc présentement, que ce même orgueil le reduisoit à la plus honteuse pauvreté.

Ce n'est pas proprement des richesses que la Raison veut que nous nous détachions, c'est de l'amour de nous-mêmes. Ainsi, tout ce que dit Ciceron partant du fond de cet amour, & ne tendant qu'à l'établir de plus en plus dans tous les cœurs ; il est évident que rien n'est plus opposé à la Religion, que le langage de ce Payen.

CHAPITRE XLIX.

Source unique de docilité par rapport à la Morale. Quel genre d'étude s'y accommode.

QUand on considére la dissipation prodigieuse de la vie des hommes, ce tumulte où ils passent leurs jours, ces

amas de plaisirs qui se presentent à eux, ces phantômes de grandeur & de distinction qui les assiégent, il n'y a plus rien de surprenant dans la répugnance qu'ils ont pour les régles de la Morale. Comment veut-on que des hommes toûjours répandus au dehors goûtent ce qui ne se fait sentir que dans le silence intérieur ? Comment veut-on que des hommes qui ne connoissent que la vie sensible, qui ne se sont jamais occupez que de ses besoins ou de ses agréemens, qui se soûtiennent les uns les autres par l'exemple des mêmes soins & des mêmes occupations, écoutent ce qu'on leur dit d'un genre de vie opposé à tous leurs projets, contraire à toutes les mesures qu'ils ont prises, ennemi de tous les sentimens qu'ils ont toûjours éprouvez, & qu'ils éprouvent actuellement ? Non. Les hommes tels qu'on les trouve communément, ne sçauroient être dociles par rapport aux vrais biens. On ne peut les détourner des objets d'une passion, qu'en leur presentant ceux d'une autre : il faut, pour suspendre l'ardeur qu'ils ont pour les plaisirs, les prendre par leur orgueil qui ne leur est pas moins cher, & les tenir ainsi toûjours occupez d'eux-mêmes ; parce que naturellement ils ne sçavent

aimer & rechercher qu'eux-mêmes. C'est ce qui a répandu dans le monde cette Morale superbe, qui perce jusques dans le lieu saint. On a voulu instruire les hommes selon leur goût, & on s'est trompé soi-même.

Mais quoy ! Ne parlera-t'on point aux hommes sur leurs dévoirs les plus essentiels ? Il faut leur parler sans cesse ; mais il faut aussi que celuy qui les a formez, les réforme & leur inspire un nouveau goût & un nouvel amour. Alors ils se rendent attentifs ; & ce qui ne faisoit que frapper leurs oreilles, leur devient salutaire par les réfléxions qu'ils y font. Ils passent du dehors au dedans, & là ils comprennent qu'ils ne sont qu'infirmité & misére ; que tout ce qui passe est indigne de leur attachement ; qu'ils en sont indignes eux-mêmes ; & qu'il n'y a de réel que la vérité & la justice que le monde méprise.

Sans des retours de cette sorte sur soi-même, mais sérieux & continuels, peut-on penser qu'on rapporte à Dieu aucune action de la vie ? Il ne suffit pas de rapporter à Dieu nos actions, il faut que Dieu les accepte. Et peut-il les accepter, si nous ne ressentons nôtre néant en présence de sa Majesté suprême ; si nous ne

méprisons,

méprisons la demeure des pecheurs, & si nous n'aspirons sans cesse à la Terre des vivans? Peut-il nous écouter, nous regarder, lors que nous ne sacrifions pas tous les désirs, & tous les desseins de la Nature à la loy de justice, qu'il suit inviolablement lui-même?

Il ne faut donc point se faire illusion par des distinctions d'ordre naturel, & d'ordre surnaturel; de raison divine, & de raison humaine; de Religion & de societé civile. On n'est raisonnable que lors qu'on suit la lumiére de vérité, qui ne se divisa jamais : il faut, dans quelque ordre qu'on se trouve, n'aimer que Dieu, n'agir que pour Dieu. La Religion a ses devoirs, & la societé civile a les siens; mais il faut s'acquitter de tous dans le même esprit : par tout un grand mépris pour le monde; par tout un grand amour des vrais biens; par tout un renoncement entier à soi-même : & par conséquent si on veut faire servir la nature à la Grace, & contribuer de tout son possible à rentrer dans l'état où l'on doit être devant Dieu, il faut travailler à reconnoître les erreurs des sens, les illusions de l'imagination, les impostures des passions, toutes sources d'iniquité, ou de l'attachement au mon-

de, & à nous-mêmes. C'est de là que dépend la science utile, & sans quoy on n'est sçavant qu'en confusion.

CHAPITRE L.

Fruits & caractéres de la Philosophie Chrétienne.

LE plus grand prodige de la Religion, c'est la maniére dont elle s'est établie : le merveilleux de la Morale, c'est qu'elle conserve sa pureté, & qu'elle demeure inaltérable pendant même qu'elle passe par les canaux les plus impurs. Le plus étonnant, c'est d'entendre les hommes, & de les voir faire. Ils expriment souvent par des paroles ce que la Religion renferme de plus sublime & de plus humiliant, & ils sont actuellement dans la dissipation : ils racontent les merveilles que Dieu opére continuellement, & ils se livrent actuellement au monde : Ils publient la puissance de Dieu, & la sage distribution qu'il fait de tous les biens & de tous les maux ; & ils attendent actuellement leur bonheur des créatures : ils avoüent la fragilité de la vie humaine, & l'injustice des plaisirs, & ils ne cherchent actuellement qu'à

vivre dans la volupté ; ils reconnoissent la bassesse de l'homme, son impuissance, son opprobre, ses miséres infinies ; & ils ne songent actuellement qu'à s'élever, qu'à se faire valoir ; leur contenance tend à plaire, & à se faire admirer. Qui compareroit, par exemple, chaque verset d'un Pseaume, avec les dispositions de tel ou tel qui le recite ? Quelle imposture ! quelle impudence ! quelle dérision dans ces recits ! Tel est l'homme aujourd'huy : c'est un assemblage monstrueux d'idées, de sentimens, de paroles & d'actions qui se contrarient. Dieu de toute éternité l'a vû tel qu'il est, humble & tremblant dans le danger, insolent & fier aprés la tempête : Dieu l'a toûjours vû luy donner d'une part des paroles ; & de l'autre se donner luy-même au mensonge, & à la vanité. Il n'est donc pas surprenant que Dieu le souffre dans ses égaremens & dans ses contradictions. Dieu sçait par où achever l'ouvrage qu'il s'est proposé.

Nous devons en cela imiter Dieu même, & laisser passer les desordres & les scandales, sans troubler nôtre repos. On trouve à-tous momens des esprits sévéres,

qui se déchaînent contre les violences de l'un, contre les impostures de l'autre, contre tel ou tel hypocrite. A les entendre, c'est le zele de la Maison de Dieu qui les anime ; & si on ménageoit moins la reputation des coupables, le nombre n'en seroit pas si grand. Pure illusion ! Si l'expérience avoit appris, qu'en mettant à découvert la conduite d'un scélerat, on retirât quelqu'autre du précipice, ce seroit le bon parti que de ne rien dissimuler. Mais elle apprend, au contraire, que la censure la plus rigoureuse, & les traits les mieux marquez, ne servent qu'à divertir les uns, & à aigrir les autres ; ceux-cy parce qu'ils s'y reconnoissent eux-mêmes : ceux-là, parce qu'ils voyent qu'ils ne manquent pas de semblables.

D'où l'on doit conclure, que le devoir de celuy qui sçait la Morale, c'est de demeurer caché, sans s'occuper de la conduite des autres hommes, ses propres affaires luy suffisent : il fait beaucoup s'il se tire du naufrage. Pendant que les autres poursuivront les honneurs du siécle, il doit s'anéantir devant Dieu: pendant qu'ils courent aux plaisirs sensibles, il doit combattre ses passions, &

faire à Dieu un continuel sacrifice de luy-même : pendant qu'ils travaillent, qu'ils s'inquiétent, qu'ils s'agitent pour la Terre, il doit n'avoir en vûë que sa Patrie. Pendant qu'ils vivent sous l'empire des sens & de l'imagination, il doit se tenir ferme à la Loy éternelle, la méditer, en faire ses délices. Voilà l'usage de la saine Philosophie, sans cette pratique, elle ne fait que des malheureux, qui pleins de leurs idées, se liguent contre la fortune ; mais qui faute d'un fondement solide, perdent également les vrais & les faux biens.

F I N.



EXTRAIT DU PRIVILEGE du Roy.

PAR Grace & Privilége du Roy, donné à Paris le quatriéme jour de Novembre 1694. ſigné par le Roy, DUGONO, & ſcellé du grand Sceau de cire jaune : Il eſt permis à PIERRE DELAULNE, Libraire-Imprimeur de Paris, d'imprimer ou faire imprimer en un ou pluſieurs volumes, vendre & débiter par tout le Royaume, pendant ſix années, un Livre intitulé : *Le diſcernement de la vraye & de la fauſſe Morale.* Et défenſes ſont faites à tous Libraires, Imprimeurs, ou autres, d'imprimer, vendre, diſtribuer, ou contrefaire ledit Livre, ſous quelque prétexte que ce ſoit, ſans le conſentement dudit DELAULNE, ou de ſes Ayans cauſe, à peine de trois mille livres d'amende contre chacun des contrevenans, confiſcations des Exemplaires contrefaits, & de tous dépens, dommages & intereſts, ainſi qu'il eſt plus amplement porté audit Privilége.

Regiſtré ſur le Livre des Libraires &

Imprimeurs de Paris le 14. *Decembre* 1694.

Signé P. AUBOUYN Syndic.

Achevé d'imprimer pour la premiére fois, le 15. Mars 1695.